und ihr Wachstum regieren. Diese Gewalten können in das wache Denken gehoben werden, aber sie stammen nicht aus ihm.

Es sei nochmals hervorgehoben, daß sich der Charakter solcher „Realtypen" dann als ein objektiver, dynamischer und wirklichkeiterzeugender erweisen würde, wenn sich zeigen ließe, daß die aus Völkerkunde und Geschichte erkennbaren „Grundformen" sogar dann wiederum neu hervorbrechen können, wenn sie bereits verschwunden oder verdrängt waren und der historische Kontinuitätszusammenhang zerstört war. Je kräftiger, elementarer und strukturkonstanter solche Neugestaltungen geschehen, um so deutlicher würden sich jene Realtypen als dynamische Gesetzlichkeiten produktiver Art enthüllen.

Ich darf zusammenfassen:

Wenn es der vergleichenden Völkerkunde gelingt, Strukturtypen der menschlichen Lebensordnung aufzuweisen, die nicht zufällig sind, sondern sich als feste und dabei als produktive Mächte erweisen, die immer neue und trotz aller Vielfältigkeit der Einzelvariationen sachlich und begrifflich und daher auch terminologisch zusammenfaßbare Gestaltungen hervorbringen — dann hat auch der Erforscher der geschichtlichen Kulturen, sei er Historiker, Philologe, Soziologe oder was sonst, allen Anlaß, sich mit diesen Ergebnissen der völkerkundlichen Forschung vertraut zu machen und zu sehen, ob und in welchem Umfang sie sich auf sein Spezialgebiet anwenden lassen. Von meiner Wissenschaft glaube ich sagen zu dürfen, daß sie von der Völkerkunde noch sehr viel zu lernen hat.

OTTO HÖFLER

# ÜBER SOMATISCHE, PSYCHISCHE UND KULTURELLE HOMOLOGIE

## VERERBUNG UND ERNEUERUNG

## VORWORT

Die Lehre von der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit alles Historischen, aller geschichtlichen Ereignisse, Institutionen und Charaktere, hat oft genug dazu geführt, daß das Individuelle, das alle Menschen und ihre Werke prägt, in „Isolation" gesehen wurde. Aber die „Einmaligkeit" alles Individuellen bedeutet nur die Hälfte seiner Gesetzlichkeit. Wofern von Individualität nur bei Gestaltetem gesprochen werden darf (denn nicht jedes zufällige Kombinat von Merkmalen und Eigenschaften wird man „individuell" nennen wollen) — wofern also nur Gestaltetes, nicht Chaotisches als individuell gelten darf, erhebt sich die Frage, welche Gesetzlichkeiten es seien, die Gestaltetes hervorbringen.

In der Morphologie der Pflanzen und der Tiere offenbart es sich allenthalben, daß die Vielzahl der Formen „objektiv" geordnet ist in Typen (und Unter-Typen), die dadurch charakterisiert sind, daß bei jedem ihrer Einzelexemplare bestimmte Glieder oder Teile wiederkehren. In diesem Sinne sind solche Typen „konstant". Doch „innerhalb" eines jeden dieser Typen (und Unter-Typen) herrscht eine Freiheit der Variation, die schlechthin unendlich scheint, so daß jedes Individuum, trotz der Strenge des Typen-Gesetzes, sein „eigenes", individuelles Gepräge zeigt, das also in solchem Sinne als „einmalig", wohl auch als unwiederholbar bezeichnet werden kann. Die Unendlichkeit der Anzahl verschiedener menschlicher Individualitäten, und zwar auch der „normalen" und trotzdem verschiedenen Individualitäten (die man „typusgerecht" nennen könnte) bietet ein unmittelbar anschauliches Beispiel solcher „Typen-Gesetzlichkeit", die die Strenge des Typus zugleich mit der Unendlichkeit der Variationsmöglichkeiten „innerhalb" des Typus unmittelbar vor Augen führt.

Es darf die Frage gestellt werden, ob ein vergleichbares Verhältnis wie zwischen der (relativen) „Konstanz des Typus" (und der Unter-Typen) einerseits und der Vielgestalt der Einzelausformungen anderseits, das wir an den Menschenkörpern beobachten können, möglicherweise auch im Bereich der Menschen-Werke, also der „Kultur", bestehe? Sollte es sich bewähren, daß auch im Bereich der von Menschen geschaffenen Gestaltungen, Werke und Institutionen sich „Typen" (und Unter-Typen) aufweisen lassen, „innerhalb" deren sich zahlreiche

— oder sogar „zahllose“, unzählbare? — Einzel-Ausformungen, also Varianten oder Variationen, verwirklichen können oder verwirklicht haben: dann würde der Begriff der geschichtlichen — und der kulturellen — „Einmaligkeiten“ in dem Sinne relativiert, daß die unzähligen historischen und kulturellen Gestaltungen, Gebilde und Ordnungen, die uns die Geschichte kennen lehrt, in Wahrheit „allgemeinen“, nämlich typologischen Gesetzen und Gesetzlichkeiten unterstehen. Dann aber bedeutete die „Einmaligkeit“ aller historischen Ereignisse und aller individuellen Personen und Werke nicht mehr Vereinzelung und Isolation, sondern reale Verwirklichung von „Variations-Gestalten“ im Rahmen übergreifender Gestalt-Ordnungen.

Solche morphologische Gesetzlichkeiten würden allerdings nur für „gestaltete“ Wirklichkeiten, also für die Produkte produktiver Gestaltungs-Kräfte, gelten. Daß es solche Kräfte gebe, die nicht identisch sind mit „mechanischen“ Kräften, wird freilich von mechanistischen Weltanschauungen und Wirklichkeitsdeutungen grundsätzlich geleugnet — und nicht selten auch der Unterschied von Kosmos und Chaos, von Gestalt und Ungestalt, von Gestaltetem und Ungestaltetem oder Mißgestaltetem. So besteht denn auch in der Beurteilung der Kunst und der Kultur ein wohl nie zu schlichtender Streit zwischen der Meinung, daß alle historischen Realitäten bezüglich ihrer „Gestaltetheit“ gleichrangig seien, daß kein wesentlicher Gegensatz bestehe zwischen Stil und Stillosigkeit, daß etwa der Absurdismus mit ebensoviel Recht als „Stil“ bezeichnet werden dürfe wie die Gotik oder der Barock (die beide ihren Namen bekanntlich dadurch erhielten, daß Kunst-Denker sie als barbarisch oder als geschmacklos und sinnlos kennzeichnen wollten!). Einer der Unterschiede zwischen Gestalt und Ungestalt wird wohl darin liegen, daß das Gestaltete durch die geheimnisvollen Form-Kräfte, die der Natur und dem Menschengeist verliehen sind, verwirklicht wird, und die menschliche Gestaltungs-Kraft eine „spontane“ Macht ist, während Gebilde, die man als „Machwerke“ zu bezeichnen pflegt (und kein Skeptiker sollte leugnen, daß es derlei wirklich gibt!), nicht Produkte eines schöpferischen „Müssens“ sind, sondern Erzeugnisse der „Willkür“. Wer den Wesensunterschied zwischen Kunstwerken und Machwerken grundsätzlich leugnet, wird auch den zwischen Gestalten und Ungestalten leugnen: und er wird nicht zu widerlegen sein.

Goethes Wort: „Alle Gestalten sind ähnlich und keine gleichet der andern . . .“ will sich nicht nur auf die Metamorphosen der Pflanzen beziehen, sondern gilt wohl allen „Arten“ von Gestalten — vielleicht dürfen wir sagen: allen „Typen“ von Gestalten, nicht allein der Natur, sondern auch der Kultur. Ob auch für die Gebilde und Ordnungen der Kultur der morphologische Begriff der „Homologie“ gelte, der sich in der Natur-Morphologie als so wichtig und fruchtbar erwiesen hat: um dieses Problem wollen sich die folgenden Blätter bemühen.

Wenn es sich bewährt, daß eine wesenhafte „Ähnlichkeit“, welche wir mit dem Begriff der Homologie zu fassen (vielleicht auch zu „präzisieren“) vermögen, auch auf Morpheme der Kultur und also auf Schöpfungen des Menschengeistes anwendbar sei, dann ergäbe sich eine Möglichkeit, statt einer theoretischen Isolierung hochentwickelter von urtümlichen Gestaltungen deren Werdezusammenhänge und „übergreifende“ Ordnungen zusammenzusehen und gestaltete von pseudomorphen Geschichtsrealitäten zu unterscheiden. Damit ergäben sich Möglichkeiten, geschichtliche Institutionen, Gestalten und Werke unter dem Aspekt der Homologie und Formverwandtschaft zu sehen und zu beurteilen.

Wien, im Jänner 1980 OTTO HÖFLER

## INHALTSÜBERSICHT

### I.

Die Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts hat in einem unerwarteten Ausmaß zu Ideen, Bräuchen und Institutionen von Hochkulturvölkern „Gegenstücke" in primitiven und in archaischen und altertümlichen Kulturen kennen gelehrt (S. 15). Bei der Interpretation solcher Übereinstimmungen sind bald zwei Hauptrichtungen einander gegenübergetreten:

Die monogenetischen Deutungen setzten als sicher oder wahrscheinlich voraus, daß jedes in Raum und Zeit weitverbreitete Kulturmorphem nur an einer einzigen Stelle geschaffen worden sei und sich von dort ausgebreitet habe. Und solche nur einmalige Entstehung sei umso wahrscheinlicher, je höher, hochwertiger, differenzierter ein solches Kulturgebilde sei. Ein besonders energischer Vertreter solcher monogenetischer Auffassungen war der Geograph Ratzel (15). Ein Hauptargument für kulturelle Monogenese glaubte er in der „Erfindungsarmut der Menschheit" zu finden (16).

Die polygenetische Gegenposition wurde besonders eindrucksvoll durch den Ethnologen und Anthropologen Bastian verteidigt, der, gestützt auf reiches empirisches Material und auf eingehende theoretische Reflexion, die Überzeugung vertrat, daß Ähnlichkeiten von Kulturmorphemen, die an zeitlich, räumlich, sozial und zivilisatorisch weit auseinanderliegenden Punkten der Geschichte erscheinen, ihre Ursache in psychischen Ähnlichkeiten ihrer Schöpfer und Träger haben müßten. Er sprach dabei immer wieder von der psychischen „Gleichartigkeit" der Menschen (16). Man hat diese beiden Arten der Deutung kulturmorphologischer Ähnlichkeiten auch als „geographische" und „psychologische" Auffassung bezeichnet (16).

Der Gegensatz dieser beiden Auffassungsarten bekundet sich besonders deutlich in der verschiedenen Bewertung der menschlichen Produktivität. Die monogenetische These schätzte diese relativ gering ein oder hielt sie doch für selten und übersah leicht, daß auch lebendige Traditionsbewahrung und Re-Produktion ein wesentliches Maß von Produktivität voraussetzt (17).

Unerwartete Belege für weitreichende Überlieferungszusammenhänge und damit für monogenetische Ursprünge bot z. B. die Entdeckung von Almgren, daß kultische Schiffswagen-Umzüge durch Jahrtausende in drei Erdteilen nachweisbar sind und durch Detailübereinstimmungen Traditionszusammenhänge und damit Monogenese (die spätere differenzierende Entwicklungen und Bereicherungen natürlich nicht ausschließt) überzeugend beweisen (18). Ähnliches gilt von kultischen Labyrinth-Darstellungen (19) und von der Verbreitung profilierter Märchenkomplexe, die ebenfalls durch Jahrtausende und über mehrere Erdteile verfolgbar sind. R. Andree hat aber schon 1878/1889 ethnographische Parallelen und Vergleichsobjekte aus vier und fünf Erdteilen zusammengetragen, die solchen monogenetischen Erklärungen widerstreben. Die Sammlungen von Bastian, J. G. Frazer und anderen haben die Menge solcher „Übereinstimmungen" um ein Vielfaches vermehrt (20).

### II.

Ein zentrales Problem bei der Beurteilung des „Wesens" dieser z. T. weltweiten Übereinstimmungen ist das Verhältnis des solchen Morphemen „Gemeinsamen" zu den bei den Einzelexemplaren verwirklichten individuellen „Abweichungen". Andree hat die vergleichbaren Morpheme und die sie hervorbringenden geistigen Kräfte (und Charaktere) trotz der überall erscheinenden Varianten wiederholt als „gleich" bezeichnet, Bastian als „gleichartig" (21). Aber wenn man etwa die Gestalten Shakespeares als „gleichartig" bezeichnen wollte, ginge das Individuelle verloren, damit das Wesentliche und eigentlich Interessante. Entsprechendes gilt für die kulturellen Morpheme. Ist das jenen Morphemen Gemeinsame etwas Quantitatives oder etwa Strukturelles? In den prinzipiellen Äußerungen hervorragender Vertreter einschlägiger kulturenvergleichender Forschungen (wie Andree, Bastian, auch J. G. Frazer) werden jene Gemeinsamkeiten immer wieder entweder als „gleich" (manchmal sogar als „identisch") oder als „gleichartig", „ähnlich", „similar" bezeichnet (22). Dabei bleibt aber unklar, wie sich das Gemeinsame zum Differenten verhalte, ob summativ oder strukturell (23).

### III.

Die aus solchen Vieldeutigkeiten der Terminologie entstehenden Unklarheiten könnten beseitigt werden, wenn der in der Natur-Morphologie bewährte Begriff der „Homologie" auch in der Kultur-Mor-

phologie konsequent angewendet würde (23). Zur Geschichte dieses Begriffs ein knapper Rückblick (23ff.).

Als Goethe, der die Absicht hatte, „in der Morphologie eine neue Wissenschaft aufzustellen" (24), den Zwischenkieferknochen beim Menschen suchte und fand, weil er überzeugt war, daß dieser ursprünglich gesonderte Teil des Oberkiefers, der bei allen höheren Tieren (1784 schrieb er: „den übrigen Tieren") vorhanden ist, auch beim Menschen nicht fehlen könne, da schrieb er an Herder, daß diese Entdeckung auch für Herders „Ganzes" von Bedeutung sei. Herders wissenschaftliches „Ganzes" war aber nicht Naturmorphologie, sondern Kulturmorphologie. Goethe war sich also der auch die Formen und Ordnungen der Kultur betreffenden Konsequenzen seiner osteologischen Entdeckung sogleich bewußt (25).

Er nannte 1784 die morphologische Entsprechung jener Knochen „analog". Seit R. Owen (1848) unterscheidet man solche morphologische Entsprechungen als „homolog" von nur funktionellen Entsprechungen, die (wie die der Flügel von Insekten und der Flügel der Vögel) als „analog" bezeichnet werden (28).

Goethe hatte die von ihm entdeckte Homologie schon zu finden erwartet, ehe er sie empirisch feststellte. Er war überzeugt, daß ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus durch alle organischen Geschöpfe durchgehe (28).

## IV.

Die Schwierigkeiten, die bei der Homologisierung entfernt verwandter Tiere bisweilen zu Zirkelschlüssen führten (29), fallen bei der Homologisierung der menschlichen Körperorgane weg. Es erhebt sich aber die Frage, ob psychische Strukturen der verschiedenen Menschen als homolog angesehen werden dürfen? (29) Das Weinen und das Lachen sind allgemein menschliche Verhaltensweisen und somit „homolog". Aber „wie" ein Mensch weint und lacht, auch „weshalb" er es tut, das hängt aufs engste mit seiner Individualität zusammen. Bei Homer weint Achilleus und Thersites. Anlaß und Art des Weinens sind bei beiden so verschieden wie ihre Charaktere. Trotzdem können beide Vorgänge mit den selben Wörtern bezeichnet werden und die psychophysischen Vorgänge der Tränensezernierung aus Schmerz wird man homolog nennen dürfen. Das gilt auch von der Art etwa des Lächelns. Wir können freundliches, spöttisches, aggressives, trauriges Lächeln usw. auch bei uns sehr fremden Personen meist mit Sicherheit unterscheiden. In solchen Fällen erweisen sich also auch „Nuancen" als homolog. Dichter können schurkische Charaktere sehr überzeugend gestalten, ohne selbst etwas Schurkisches an oder in sich zu haben, und man kann Figuren wie Franz Moor oder Jago sehr wohl verstehen, ohne ein Schurke zu sein. Doch sind dem Verstehen wesentliche Grenzen gesetzt. Mephistopheles kann sich Fausts nicht bemächtigen, weil er ihn nicht „erfassen" kann (31), und Faust lernt die Worte des Erdgeists erst im Lauf seines Lebens „begreifen". Universalen Seelen wie Shakespeare oder Goethe sind reichere psychische Homologien zugänglich als engen Geistern (32). Die Tatsache, daß seelisches Begreifen über Jahrtausende hinweg möglich sein kann (nicht muß), bezeugt psychische Homologien. Dies spricht, wie die somatischen Homologien, für eine Konstanz des Typus, die jedoch keineswegs eine Nivellierung des Individuellen oder der Individuen bedeutet (32). Die Variabilität innerhalb des Typus hat, im Sinn des Homologie-Begriffs, Raum für das „Zusammenstimmen" aller Neuerungen der Einzelglieder bei jeder Metamorphose, das man als „Symmetamorphose" bezeichnen kann (die ja vollkommen oder auch unzulänglich durchgeführt sein kann, wovon der „Grad" der „Harmonie" der neuen Gestalt abhängt). Auch das Absterben, die Entstellung oder das Ausgeschaltetwerden eines Teiles einer Gestalt wird die übrigen Teile beeinflussen. Goethe sagt in solchem Zusammenhange, daß „die Konsequenz der organisierenden Natur, im gesunden Zustande sowohl als im kranken, über alle unsere Begriffe geht" (33). Es kann gefragt werden, ob solche „morphologische" Kausalität auch im kulturellgeschichtlichen Bereich gelte, ob z. B. das Ausfallen oder Ausgeschaltetwerden der „natürlichen" Sympathiebeziehungen innerhalb „der" Familie, falls diese Beziehungen zum „Wesen" des Menschen gehören sollten, sich auch auf anderen — vielleicht „allen" anderen? — Gebieten der Kultur auswirke? (33)

## V.

Wenn die Begriffe „Typus" und „Homologie" auch für die menschliche Psyche gelten — kann dann ihre Anwendbarkeit auch für die Schöpfungen der menschlichen Psyche, also für die „Kultur", gelten?

Wir verstehen fremde Gesichtsausdrücke, u. zw. die „natürlichen", spontanen Gesichtsausdrücke, so weit, als sie den uns bekannten (und auch nachvollziehbaren) homolog sind (35). Die moderne Kultur-Ethologie hat die Homologie menschlicher Verhaltensweisen in weitem Umfang erwiesen. Sind die so oft erörterten Ähnlichkeiten von Kulturmorphemen, die von Andree, Bastian, Frazer und so vielen anderen nachgewiesen worden sind, als Auswirkungen psychischer Homologien

zu verstehen? Gelten auch hier Gesetze des Verhältnisses von Individuum und Typus, von Individuellem und Allgemeinem?

## VI.

Statt in abstrakter Analyse sei diese Frage hier an einem konkreten kulturmorphologischen Beispiel erörtert (36).

Ein in Raum und Zeit überaus verbreiteter Typus von Initiation ist der Akt, daß der Initiand symbolisch getötet und dann zu neuem und — wie oft gesagt wird — zu „höherem" Leben wieder auferweckt werde (37).

Dieser über einen sehr großen Teil der Erde verbreitete Vorgang ist so charakteristisch, daß man die durch symbolische Tötung und Wiedererweckung gekennzeichneten Formen als „Typus" wird ansehen und „zusammenfassen" dürfen (37). Damit wird aber die Wesentlichkeit der historischen und individuellen Unterschiede nicht geleugnet. Tatsächlich erscheint dieser im Ursprung offenbar kultische „Typus" in kulturell sehr verschiedenen Höhenschichten — oft auch zur bloßen Formalität oder zum Ulk abgesunken. Sowohl die Völkerkunde wie die Volkskunde der Hochkulturländer bietet reiche Belege (38). Das geistige Zentrum dieser Riten ist ein Aufsteigen des Menschen zu einer „höheren" Existenz. Man wird deshalb die Hochformen dieses Ritus nicht als „survivals" aus Primitivschichten ansehen und bewerten dürfen, vielmehr zu fragen haben, ob nicht auch urtümliche Formen schon einen hohen geistigen Sinn enthalten, nämlich den Glauben an die Möglichkeit eines Aufsteigens des Menschen zu „höherer" Existenz.

Die Formen eines Untertauchens im Wasser und eines Wiederauftauchens als Wiedergeburt zu höherem Leben sind auch in Hochkulturen weithin bezeugt. Reitzenstein hat in seiner „Vorgeschichte der christlichen Taufe" solche Tauchriten aus dem ägyptischen, babylonischen, indischen und persischen Bereich besprochen und urtümliche „Gegenbilder" herangezogen. Er war nicht der Meinung, daß dadurch der Sinn und Geist der christlichen Taufe oder des christlichen Glaubens nivelliert oder geleugnet werde (44). Neben der Wiedergeburt durch Wasserriten steht weithin auch die durch Feuerriten (45).

Wenn die wahrscheinlich als „weltweit" zu bezeichnende Verbreitung dieser Wiedergeburts-Riten sie durch diese Erstreckung durch Raum und Zeit als dem „Wesen" des Menschen gemäß erweisen sollte, dann müßte man damit rechnen, daß dort, wo sie verloren oder vergessen oder beseitigt worden sind, bei besonders „ursprünglichen" Menschen dieser „Typus", sei es als Idee oder als Akt, wieder neu aufbrechen könne.

## VII.

Eine solche „spontane" Erneuerung scheint geschehen zu sein, als Goethe in einem seiner exklusivsten Gedichte, der „Seligen Sehnsucht", von dem Sehnen des „Lebendigen" nach Flammentod spricht und (später) die berühmte Strophe vom „Stirb und Werde" anfügt, ohne das der Mensch nur ein „trüber Gast" sei (46). — Man hat vielfach erörtert, woher Goethe dieses Motiv bezogen habe. Aber seine Sprache bekundet, daß er diese Idee in seinem eigensten Inneren vorgefunden hat und sie „dem Menschen" schlechthin mitteilt.

Wenn man diese Übereinstimmung mit Traditionen auch urtümlichster Kulturen (wovon Goethe nicht wissen konnte) nicht einem blinden Zufall zuschreiben will, so muß man hier eine echte — und „spontane" — Homologie zwischen einer Inspiration in höchster Kultursphäre mit geistigen Gehalten der Tiefenschichten der Menschheit anerkennen (47).

Es hat Epochen und Geistesrichtungen gegeben, die die Beseitigung aller urtümlichen Ideen und Traditionen als eine hohe geistige Pflicht ansahen (48). Anderen war die Bewahrung solcher ursprünglicher Ideen und Morpheme ein Lebensbedürfnis. Goethes Werk, nicht nur der Faust, ist voll von solchen Archaismen. Das bedeutet nicht „Primitivismus", sondern eine ursprüngliche Verbundenheit mit Urphänomenen der Menschheit.

Die vergleichende Völkerkunde und Kulturgeschichte zeigt, daß Religion, religiöse Ideen und Institutionen zum „ursprünglichen" Bestand aller uns bekannten Kulturen gehören. Darwins Meinung, im Feuerland religionslose Stämme gefunden zu haben, erwies sich als irrig (50). Nietzsche hat das Schwinden von Religionen im 19. Jahrhundert als den Tod Gottes bezeichnet (51). Er wollte damit nicht sagen, daß Gott zuvor gelebt habe, sondern daß „uns", womit er das geistige Abendland meinte, die alten Glaubenskräfte geschwunden seien. Er spürte wohl noch kaum, daß dieser Vorgang des Schwindens weit über das Abendland hinausgreift. Manche sehen darin die Wirkung gesteigerter kritischer Intelligenz, andere die Wirkung ehrlicherer Wahrheitsliebe oder höheren moralischen Mutes, der den Gedanken der Vernichtung auszudenken wage. Nietzsche hat sich nicht der Frage gestellt, ob das Schwinden echter Kunst, echten Stils, das er als Fluch empfand, in innerem Zusammenhang stehe mit dem Schwinden des Glaubens, das er begrüßte. Goethe sprach die Überzeugung aus, daß Zeiten des Glaubens fruchtbar seien, Zeiten des Unglaubens unfruchtbar (51). Er hat aber das Schwinden des Glaubens weder als ein irrever-

sibles Entwicklungsstadium noch als Endstadium angesehen. Wenn Spengler dieses Schwinden als unabwendbares Schicksal ansieht, das aus einem Gleichlauf der Geschichtsabläufe abzulesen sei, so könnte man darin einen Glauben an eine Homologie der Kultur-Entwicklungen und Kultur-Abläufe sehen. Goethe hat an eine Homologie solcher Art offenbar nicht geglaubt, sondern an die Gestaltungskraft des Lebendigen, die sich in immer neuen Metamorphosen offenbare. Er hat aber auch nicht das „Fruchtbare" mit dem Unfruchtbaren homogolisiert und hätte nicht Formen des Absurden als echte Metamorphosen, als echte „Stile" anerkannt. Homologie besteht wohl nur zwischen Gebilden „spontaner" Schaffenskraft (51).

## I.

Es war eine unerwartete und für viele sehr überraschende Erkenntnis des 19. Jahrhunderts, daß in einem bis dahin nicht geahnten Ausmaß zu Ideen, Bräuchen und Institutionen der Hochkulturvölker auffallende „Gegenstücke" in alten Kulturen und bei urtümlichen Völkern nachgewiesen werden konnten. Mit dem ständigen Anwachsen völkerkundlicher Stoffsammlungen im 19. und 20. Jahrhundert hat sich dann die Menge einschlägiger Vergleichs-Materialien aus den Lebens- und Kulturformen von Hoch- und Tiefkulturvölkern ins fast Unabsehbare vermehrt. Von tiefgreifenden Unterschieden zwischen Hochkulturvölkern und sogenannten Primitivvölkern hatte man von jeher gewußt. Nun aber traten höchst merkwürdige strukturelle Übereinstimmungen zwischen hochentwickelten und urtümlichen Völkern, zwischen frühen und späten Kulturen in ein immer schärferes Licht.

Zwei Hauptrichtungen wissenschaftlicher Interpretation solcher morphologischer Übereinstimmungen haben sich bald voneinander abgehoben. Man kann sie als monogenetische und polygenetische bezeichnen.

Die monogenetischen Deutungen fanden einen besonders energischen, auch zu prinzipiellen Grundfragen vorstoßenden Vertreter in dem hervorragenden Geographen Friedrich Ratzel (1844—1912), der in einer langen Reihe stoffreicher und methodologisch reflektierender Arbeiten die These verfocht, daß übereinstimmende Kulturgebilde — und zwar von materieller wie von immaterieller Art —, deren Ähnlichkeiten so markant seien, daß man diese nicht dem bloßen Zufall zuschreiben könne, letztlich auf je einen einzigen Ursprungsort zurückzuführen seien — woraus sich bei jedem solchen weitverbreiteten Kulturgebilde die Forderung ergab, wenn man es nicht schon den gemeinsamen Ahnen seiner Träger zuschreiben wollte, entweder die Migrationen der die Gebilde tragenden Menschengruppen zu rekonstruieren oder aber die Entlehnungswege aufzuweisen, die die betreffenden „ähnlichen" Kulturmorpheme von ihrem Entstehungsort aus durchlaufen hätten.

Die Grund-Voraussetzung dieses Glaubens an die Monogenese kultureller Gebilde und Formen (materieller und immaterieller Art)

bildete bei Ratzel die Überzeugung oder Annahme, daß die Menschheit im Grunde „erfindungsarm" sei[1].

Diese Begründung der monogenetischen Auffassung schien umso ansprechender, je höher und hochwertiger, je differenzierter und vielgliederiger, je sublimer die materiellen und immateriellen Kulturgebilde waren, die die fortschreitende Wissenschaft an räumlich, aber auch zeitlich und zivilisatorisch weit getrennten Punkten der Menschheitsgeschichte als „ähnlich" feststellen konnte.

Die polygenetische Gegenposition gegen die Lehre von der Einmaligkeit kultureller Schöpfungen hat auf überaus breiter Material-Grundlage und mit weitgreifender philosophisch-psychologischer Reflexion der große Völkerkundler Adolf Bastian (1826–1905) ausgebaut.

Bastian, der auf jahrzehntelangen Reisen fast alle Teile der Erde besucht hatte und die Gründung des Berliner Museums für Völkerkunde mitveranlaßt hat, dessen Leiter er 1886 wurde, hat in zahlreichen und umfangreichen Veröffentlichungen, gestützt auf das von ihm selbst gesammelte Material und auf umfassende literarische Studien, die Lehre vertreten, daß die Übereinstimmung kultureller Gebilde auch in räumlich und zeitlich weit auseinanderliegenden Kulturen und Kulturepochen ihre Ursache in psychischen Übereinstimmungen der Schöpfer (und Bewahrer) dieser Gebilde haben müsse, in deren psychischer „Gleichartigkeit"[2]. Bastian kam damit zu seiner Lehre von den „Elementargedanken", den „Menschheitsgedanken" und den „Völkergedanken" der Menschheit.

Der Gegensatz zwischen diesen beiden Richtungen der Kulturgeschichte, Völkerkunde, Anthropologie und Kulturphilosophie (die man bald als „geographische" und „psychologische" Auffassung gegeneinander stellte), führte mit logischer Notwendigkeit zu Auseinandersetzungen über grundlegende Haupt-Probleme nicht nur der Geschichte, sondern der gesamten menschlichen Kultur.

Unmittelbar wird dies sichtbar an der verschiedenen Einschätzung der geistigen Produktivität der Menschen. Ist diese nur auf relativ wenige bevorzugte Personen beschränkt, während die Masse rein reproduktiv, wenn nicht gar zerstörend wirke — oder gehört psychische, geistige, seelische Produktivität (sicherlich in sehr verschiedenen Zuteilungsgraden!) zum Wesen „des" Menschen?

Die Entlehnungs- und Migrationslehren übersahen oder vergaßen nur allzuleicht, daß ja auch Re-Produktion und „lebendige" Bewahrung ein wesentliches Maß von Produktivität voraussetzt, soll nicht das Tradierte durch die Übernehmenden entweder verstümmelt oder verzerrt oder mißverstanden werden — oder aber „erstarren", d. h. ohne das Wirken einer dem Gebilde adäquaten geistigen Bildungskraft als „entgeistete" Form weitergegeben werden.

Je geistiger ein „übernommenes" Gut ist, umso leichter kann es durch unzulängliche, geistig unproduktive Übernehmende geistig entleert, entseelt und deformiert werden.

Doch wenn nicht nur banale, sondern auch geniale Geistesschöpfungen weithin Widerhall und dauernde Wirkung wecken können, so beweist dies, daß auch die Empfangenden und tätig Bewahrenden „produktiv" im Sinne geistig-seelischer Lebendigkeit sein müssen — ohne daß dadurch die Überlegenheit genialer Bahnbrecher über die „Menge" herabgemindert würde. Aber in dem Maß, in dem diese „Menge" lebendig zu bewahren vermag, erweist auch sie sich „produktiv" in einem sehr wesentlichen Sinn dieses Wortes, nämlich als geistig „lebendig" und schaffend, wenn auch nach-schaffend.

Auch materielle Gebilde können ja in der Hand von Übernehmenden, die sie nicht „verstehen", rasch genug unbrauchbar oder doch verplumpt werden (etwa Werkzeuge oder Waffen). Beispiele von „gesunkenem" (und dabei deformiertem) Kulturgut hat die Volkskundeforschung in erheblichem Ausmaß beigebracht. Noch viel leichter als materielle Gebilde werden bei solchem „Sinken" geistige Formen, Gestaltungen, auch Wort- und Ideen-Gebilde, von Übernehmenden, denen sie „innerlich" (d. h. geistig-psychisch-seelisch) „fremd" sind, alsbald verstümmelt werden. Die Geschichte der „Kultur" (im weitesten Sinn dieses Wortes) ist überreich an Beispielen von solchen Veränderungen, die man fast „gesetzlich" nennen möchte und die keineswegs immer als „Umformungen" bezeichnet zu werden verdienen, sondern oft genug nur Zersetzungsvorgänge sind. So ist es beim „Zersingen" von Kunstliedern nicht immer leicht, zu entscheiden, was Neu-Formung

---

[1] S. z. B. Ratzel, Anthropogeographie II, 710f. Er beruft sich u. a. auf die Lehre von A. Vierkandt, Natur- und Kulturvölker, 1895, der S. 100ff. von der „Enge und Armut des menschlichen Bewußtseins" sprach; vgl. J. Eisenstädter, Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde, 1912 [= Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, XI), S. 20ff., bes. S. 26f., 29: „Ideenarmut der primitiven Völker", auch S. 30: „Ideenarmut der Menschheit" (Schurtz nach Ratzel), u. ö. Vgl. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, 1968, S. 122ff., 225.

[2] Verzeichnis einschlägiger Schriften Bastians z. B. bei Mühlmann, a. a. O., S. 255; dazu ib. 87ff., 122ff. u. ö. (s. S. 313, Reg.). Dazu A. Fiedermutz-Laun, Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian (= Studien zur Kulturkunde, begr. v. L. Frobenius, hgg. v. E. Haberland, 27. Bd., 1970, bes. S. 12ff., 25ff., 77ff., 273ff.).

(wenn auch „bescheidene"), also echte Gestaltung, sei, und was bloße Gestaltstörung.

Die Frage, ob Monogenese oder Polygenese, ob Übernahme oder Neuschöpfung „ähnlicher" Kulturmorpheme vorliege, die an räumlich, zeitlich, sozial und zivilisatorisch weit getrennten Punkten erscheinen, ist ebenfalls durchaus nicht immer leicht zu beantworten. Je differenzierter, vielgliedriger solche Form-„Übereinstimmungen" sind, umso eher wird man geneigt sein, Übertragungszusammenhänge (und nicht Polygenese) anzunehmen.

Dabei können sich sehr unerwartete Überraschungen ergeben.

Um hier nur drei konkrete Beispiele für solche unerwartete Traditionszusammenhänge anzuführen:

Der schwedische Archäologe Oscar Almgren (1869—1945) konnte den detaillierten Nachweis erbringen, daß skandinavische Felszeichnungen aus der Bronzezeit (älter als ein Jahrtausend v. Chr.) in einer ganzen Reihe von Motiven mit altägyptischen Darstellungen kultischer Szenen übereinstimmen. Als ein besonders auffallendes Zentralmotiv darf man dabei die merkwürdige Kombination ansehen, daß Schiffe auf Räder oder auf Schlittenkufen montiert und feierlich durch das Land gezogen wurden, wobei u. a. Sonnensymbole mitgeführt wurden. Die Übereinstimmungen, die Almgren in seinem Buch „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden" (1934; schwed. Ausgabe 1927) einerseits bis zum altbabylonischen Kulturkreis, anderseits bis zum Volksbrauch noch unserer Gegenwart („*Karneval*" gehört zu *carrus navalis*, „Schiffswagen"!) aufweisen konnte, deuten auf Traditionszusammenhänge, die sich zeitlich über mehrere Jahrtausende und räumlich in drei Erdteile erstrecken. — Den Gedanken, Schiffskörper auf Räder (oder Kufen) zu stellen, um sie festlich über Ländereien zu ziehen, wird man kaum für einen „Elementargedanken" halten, der unabhängig an verschiedenen Stellen aufgebrochen wäre. Zwar mögen die mythischen Gedanken, die jener Kultform zugrundeliegen — der Vergleich der „Fahrt" der Sonne über den Himmel mit einer Wasserfahrt und die magische „Nachahmung" dieses Vorgangs durch eine Kulthandlung, die den Naturvorgang magisch unterstütze (und von ihm Kraft gewinne!) —, sie mögen an verschiedenen, vielleicht an vielen Orten unabhängig gedacht worden sein. Aber die „technische Verwirklichung" solcher Ideen durch einen Sonnenschiffswagen ist doch ein weiterer, wesentlicher Schritt, welcher, einmal getan, von den Trägern verwandter Ideen dann leicht und für lange übernommen werden konnte, aber auch, nachdem die erzeugenden Ideen geschwunden waren, noch „traditionalistisch" bis zur Gegenwart munter weiter gewirkt hat. Und die erhebliche Anzahl übereinstimmender Einzelmotive, die hier und dort mit diesen Kultschiffen verbunden sind (s. etwa Almgren, a. a. O., S. 1ff., 27ff., 87ff., 167ff., 289ff. u. ö.), spricht mit größter Wahrscheinlichkeit für Übertragungszusammenhänge.

Mit voller Sicherheit ist ein historischer Überlieferungszusammenhang — und damit zugleich monogenetische Herkunft — bei den über Jahrtausende reichenden Labyrinth-Zeichnungen zu erweisen, deren mehrere mit dem Namen „Troja" verbunden sind. Die Liniengestaltung stimmt bei einer großen Zahl dieser Labyrinthe so charakteristisch überein (besonders bei der Kreuzfigur am Eingang), daß bloße Zufälligkeit ausgeschlossen bleibt. Und der Zusammenhang der Bezeichnung skandinavischer und englischer Anlagen dieser Art als *Troiborg*, *Trøjeborg* usw., engl. *Troytown* usf., mit dem Wort *truia* auf der Labyrinth-Zeichnung des Kruges von Tragliatella (nordwestlich von Rom, 7./6. Jh. v. Chr.) ist klar beweisend (vgl. Giglioli in: Studi Etruschi III, 1929, S. 111ff., Tafel XXIV und XXVI; reiche Belege und Literaturhinweise bei H. Birkhan in der Festschrift für R. Pittioni, 1976, S. 423—454; vgl. auch Verf., Siegfried, Arminius und die Symbolik, 1961, S. 77ff.; Abb. ib. S. 79). Die geistigen und geistlichen Deutungen dieser Labyrinthe gehen weit auseinander (s. Birkhan, a. a. O.), aber der formale Zusammenhang ist über Jahrtausende hin völlig gesichert. Wie alt in Skandinavien und England die dort noch bestehenden „Troja"-Burgen sind (deren „Troja"-Name z. T. noch lebendig ist), wissen wir nicht. Das „*truia*"-Labyrinth von Tragliatella aber wird ins 7. oder 6. Jh. v. Chr. datiert, die zum selben Form-Typus gehörende Labyrinth-Münze von Knossos nach 200 v. Chr., das formal entsprechende Kirchenlabyrinth von Bayeux ins 11. Jh. nach Chr. (Lit. a. a. O.).

Sicher beweisen etwa auch die Übereinstimmungen vieler Volksmärchen, die besonders Bolte und Polívka in ihren Sammlungen von Parallelen zu den Grimmschen Kinder- und Hausmärchen (1913—1918) aus den abgelegensten Gegenden vorlegen konnten, durch bis in Details gehende Gemeinsamkeiten die Wirkung von Überlieferungszusammenhängen über ganze Erdteile und z. T. wieder über Jahrtausende hinweg. Sie hätten sich nicht „ausbreiten" (und umgebildet werden) können ohne seelische Bereitschaft und produktives „Bedürfnis" der Übernehmenden: und auch dieses „Bedürfnis" ist ja eine psychische „Kraft". Aber die Mehr- oder Vielgliedrigkeit der dabei übereinstimmenden Motiv-Komplexe (zumal wenn sich diese nicht aus einem einzigen Motiv logisch „ergeben") weist auf Übertragung und Monogenese.

Von der unerwartet großen, ja überwältigend umfangreichen Masse von „übereinstimmenden" Kultur-Morphemen, deren weite, z. T.

weltweite Verbreitung die Sammel- und Forschertätigkeit der letzten Jahrhunderte ans Licht gebracht hat (deren erstaunliche Quantität und Gestaltenfülle übrigens keineswegs allen historisch und kulturhistorisch interessierten Zeitgenossen bewußt ist), können u. a. schon die Zusammenstellungen von Richard Andree (1835—1912), die er in seinen „Ethnographischen Parallelen und Vergleichen" erörtert hat, eine einigermaßen anschauliche Vorstellung vermitteln oder doch anbahnen. Der erste Band dieser Sammlungen (1878) behandelt Ideen und Institutionen, die mit Mythen alter und Aberglaubensformen später Völker zusammenhängen, der zweite Band („Neue Folge", 1889) umfaßt „Stoffe aus dem Gebiete des Animismus, des Aberglaubens, der Sitten, Gebräuche, Fertigkeiten und der Anthropologie" (S. III). Und fast in jedem der (23 und 18) Kapitel dieser beiden Bände sind Belege aus vier oder fünf Erdteilen zusammengetragen.

Andree hat die „Übereinstimmungen" solcher Belege (wie wir diese Ähnlichkeiten zunächst vorsichtig nennen wollen) mit den Ausdrücken „identisch oder fast identisch" bezeichnet (1878, S. III). Aber man wird nicht leugnen, daß die Begriffsbestimmung „identisch oder fast [!] identisch" sehr vage ist und das bei solchen Übereinstimmungen besonders Wichtige, nämlich das Verhältnis des Gemeinsamen zum Abweichenden, in keiner Weise klar faßbar umschreibt.

## II.

Eine solche terminologische Unbestimmtheit in der Kennzeichnung des Wesens der „Übereinstimmungen" von Morphemen verschiedener Kulturen und Epochen findet sich auch in prinzipiellen Ausführungen anderer repräsentativer Werke der vergleichenden Kulturwissenschaft. Ich führe als Belege aus den grundsätzlichen Darlegungen von Andree, Bastian und Frazer einige charakteristische Formulierungen im Wortlaut an:

Der Kontext der einleitenden Ausführungen von Andree, aus denen oben eine markante Stelle angeführt wurde, lautet (a. a. O., 1878, S. III): „Es wird uns oft schwer zu glauben, dass ein Gebrauch, ein Aberglaube, ein Mythus, der in allen Erdteilen identisch oder fast identisch auftritt, nicht der gleichen Wurzel entstammen und von einem Punkte aus zu allen damit bekannten Völkern gewandert sein solle. Je weiter und eingehender wir aber eine solche gleichartige [!] Sitte oder Anschauung über die Erde zu verfolgen unternehmen, desto häufiger zeigt sich uns das unabhängige Entstehen derselben und wir gelangen zu dem Schlusse, dass zur Erläuterung derartiger Übereinstimmungen, bei denen Entlehnung ausgeschlossen ist, auf die psychologischen Anlagen des Menschen zurückgegangen werden müsse.

Wie nicht geleugnet werden kann, dass allenthalben die körperlichen Eigenschaften und Tätigkeiten der Menschen die gleichen [!] sind, dass sie in der gleichen [!] Weise sehen, hören, schlafen, essen, so finden wir auch, dass ihre geistigen Funktionen überall in ihren wesentlichen [!] Zügen dieselben [!] sind, dieselben Grundformen [!] zeigen, allerdings nach Race und natürlicher Umgebung variierend, aber dennoch trotz untergeordneter [!] Abweichungen von demselben [!] ursprünglichen Werte und Gehalt."

Bei Adolf Bastian wird der für ihn entscheidend wichtige Begriff morphologischer Übereinstimmungen immer wieder mit dem Wort „gleichartig" bezeichnet, und dieser Terminus wurde in seiner so reichen Produktion geradezu fundamental. Er verwendet diesen seinen Zentralbegriff nicht nur für Kulturformen, also geistige Hervorbringungen, sondern auch für die geistigen Kräfte und Veranlagungen, die diese Gebilde hervorgebracht haben und hervorbringen.

Aber was soll die Formulierung besagen, daß „die Menschen" (nämlich: alle Menschen) „gleichartig" seien?

Denken wir — um ein sozusagen „neutrales" Beispiel zu wählen — an die Gestalten Shakespeares. Wer formulieren wollte, Falstaff und Lear seien „gleichartig", oder Malvolio und Hamlet, oder Prospero und Caliban, oder Goneril und Cordelia usw. usw., der schränkte seinen Blick und seinen Begriff auf ein Minimum im Menschen (sozusagen auf das mathematische „größte gemeinsame Maß") ein — und es entglitte ihm, was an Hamlet und Lear, aber auch was an Falstaff oder Prospero markant ist — das Individuelle, das „Charakteristische", das Persönliche (und offenbar auch das „Interessante").

Dieser radikale Einwand, der gegen die Behauptung der „Gleichartigkeit" aller Menschen erhoben werden kann (und muß), wird auch gegen jede These von einer Gleichartigkeit aller Menschenwerke erhoben werden müssen, also aller Kulturwerke — und damit „aller Kultur" insgesamt, aller Kulturepochen, aller Stile.

Ich will aufs nachdrücklichste betonen, daß mit diesem Vorbehalt gegen Bastians Lieblingsausdruck „gleichartig" keineswegs gegen seine grundlegende Erkenntnis von hundertfältigen „Übereinstimmungen" kultureller Morpheme in den verschiedensten Teilen der Menschheitsgeschichte Stellung genommen werden soll. Mein Einspruch richtet sich nur gegen die Unklarheit des Begriffs „gleichartig", der von ihm und anderen so oft mit dem Begriff „gleich" (oder gar „identisch") synonym

gebraucht worden ist oder in dem Sinn von „beinahe gleich" („fast identisch") oder „annähernd gleich" verstanden wird. Was aber dabei unter „annähernd" zu verstehen sei — vielleicht etwas nur Quantitatives, etwas Graduelles, oder aber etwas Strukturelles? — das bleibt im Dunkeln, wie an vielen der von verschiedenen Autoren vorgetragenen Formulierungen gezeigt werden könnte.

Im Englischen hat James George Frazer (1854—1941) die von ihm an Hunderten und Tausenden von kulturellen Vergleichsobjekten aufgewiesenen Übereinstimmungen meist mit den Wörtern „similar", „similarity", aber auch mit „like" und „the same" gekennzeichnet. Im ersten Kapitel seines „Golden Bough" (3. Aufl., 1955: „The Magic Art" I, S. 10, Z. 12ff.) schreibt er: "... recent researches into the early history of man have revealed the essential similarity with which, under many superficial differences, the human mind has elaborated its first crude philosophy of life ..."

Schon in der Einleitungspartie dieses dann in globale Weiten führenden Vergleichs-Werkes, der Analyse der Kultformen um den *Rex Nemorensis* im Hain der Diana zu Nemi in den Albanerbergen bei Rom, sagt Frazer, daß „gleiche" — oder: die „selben" — Institutionen wie in Nemi auch anderswo existiert haben (ib.): "Accordingly, if we can shew that a barbarous custom, like [!] that of the priesthood of Nemi, has existed elsewhere; if we can detect the motives which led to its institution; if we can prove that these motives have operated widely, perhaps universally, in human society, producing in varied circumstances a variety of institutions specifically different but generically alike [!]; if we can shew, lastly, that these very motives, with some of their derivative institutions, were actually at work in classical antiquity; then we may fairly infer that at a remoter age the same [!] motives gave birth to the priesthood of Nemi ...".

Auch dieser Text, der an ähnlich repräsentativer Stelle die Grundprinzipien der folgenden Untersuchungen darlegt, wie es die oben zitierten Sätze Richard Andrees tun, zeigt nicht weniger die Tendenz, die Übereinstimmung der besprochenen Institutionen und Motive als im wesentlichen gleich zu kennzeichnen, s. im Text: „essential similarity", „like", „specifically different but generically alike", „the same motives" ...

„Gleich" oder „nicht gleich" — das ist hier die Frage.

Wer die Bezeichnung „gleich" („like") und „the same motives" wörtlich und genau nehmen wollte, der würde die Verschiedenheiten zwischen dem Kult von Nemi und den vielen anderen Kultformen, die Frazer mit diesem antiken Kult so überzeugend und erfolgreich verglichen hat, für nichtig erklären — oder zumindest für irrelevant oder für peripher. Wer hingegen die Worte „specifically different but generically alike", auch „essential similarity", für wesentlich hält — und das sind wir dem so hervorragenden Autor schuldig —, der wird sich darüber Rechenschaft zu geben wünschen, welche Einschränkungen oder Präzisierungen in den inhaltsschwangeren Zusatz-Wörtern „essential similarity" und „generically alike" begriffsmäßig enthalten (oder vielleicht „verborgen"?) sein mögen.

Denn so viel ist ganz sicher: Nimmt man jene „einschränkenden" Zusatz-Wörter auf die leichte Achsel oder behandelt sie als irrelevant, dann geht das Individuelle der verglichenen Objekte (hier des altitalischen Kultes von Nemi, aber auch aller seiner von Frazer herangezogenen historischen Gegenstücke) geistig verloren, das heißt: das historisch Einmalige und Charakteristische dieser historischen Zeugnisse wird aus dem Gesichtskreis des Beobachters eliminiert oder zumindest als weniger relevant behandelt.

Vergleichen aber heißt, das Unterscheidende der verglichenen Objekte nicht minder scharf im Auge zu behalten als ihr Gemeinsames.

## III.

Ich möchte hier zur Erwägung stellen, ob nicht die Unklarheiten, die durch die synonyme Verwendung der Wörter „gleichartig", „gleich" und anderer oben zitierter Adjektiva zur Bezeichnung jener kulturmorphologischen „Übereinstimmungen" entstanden sind, dann methodisch vermieden werden können, wenn statt jener vagen Ausdrücke besser der in der Natur-Morphologie seit langem fest etablierte, wenn auch vielfach umstrittene Terminus und Begriff homolog, samt dem Substantiv Homologie (und dem Verbum „homologisieren"), auch in der Kultur-Morphologie konsequent zur Anwendung gebracht würde[3].

Die Geschichte dieses Terminus „homolog" — und seines so wichtigen Gegensatzes gegen den Terminus „analog" — sei durch einen knappen historischen Rückblick veranschaulicht.

---

[3] Eine ältere Übersicht „Zur Geschichte und Kritik des Begriffs der Homologie" von H. Spemann in: „Die Kultur der Gegenwart", hgg. von P. Hinneberg, III. Teil, Abt. IV, 1, 1915, S. 63—86. Zu unserer Frage vgl. u. a. F. Weinhandl, Kant-Studien 42, 1942, S. 106ff.; Gert Müller, Zs. f. philos. Forschung 17, 1963, S. 483ff.; W. Schmidbauer, Studium Generale 24, 1971, S. 462ff., bes. 476ff.; Konrad Lorenz, ib., S. 495ff.; Schmidbauer, ib.,

Goethe, der sich seit vielen Jahren mit systematischen Vergleichungen zoologischer wie botanischer Natur-Formen beschäftigt hatte, nahm für sich in Anspruch, mit der Morphologie eine neue Wissenschaft „aufzustellen". Er schrieb um 1795 in seiner „Betrachtung über Morphologie überhaupt" (erst sechs Jahrzehnte nach Goethes Tod, im Jahre 1891, veröffentlicht in der Weimarer Sophien-Ausgabe [im folgenden abgekürzt: WA], II. Abt., Bd. 6, S. 293, Z. 12ff. [aus dem Nachlaß: vgl. Jub.-Ausg. 39, 367f.]):

„Indem wir in der Morphologie eine neue Wissenschaft aufzustellen gedenken, zwar nicht dem Gegenstande nach, denn derselbe ist bekannt, sondern der Ansicht und der Methode nach, welche sowohl der Lehre selbst eine eigene Gestalt geben muß als ihr auch gegen andere Wissenschaften ihren Platz anzuweisen hat, so wollen wir zuvörderst erst dieses letzte darlegen und ihr Verhältnis zu den übrigen verwandten Wissenschaften zeigen, sodann ihren Inhalt und die Art ihrer Darstellung vorlegen.

Die Morphologie soll die Lehre von der Gestalt, der Bildung und Umbildung der organischen Körper enthalten; sie gehört daher zu den Naturwissenschaften ..." —

Goethe hatte bekanntlich 1784, im Widerspruch gegen führende Fachleute seiner Zeit, die anatomische Entdeckung gemacht, daß die Behauptung irrig sei, der Knochenbau des Menschen unterscheide sich von dem der höheren Tiere dadurch, daß dem Menschen das *os intermaxillare* als eigener Mittelteil des Oberkiefers fehle. Er konnte feststellen, daß auch beim Menschen — wie bei allen höheren Tieren — ursprünglich ein eigener Knochen, der Zwischenkieferknochen, den (symmetrisch gebauten) Mittelteil des Oberkiefers bildet und daß dieser Mittel-Teil beim Menschen erst sekundär mit den Nachbarknochen verwächst[4].

Goethe hat dieser seiner naturmorphologischen Entdeckung, die zuerst einige Ablehnung fand, aber dann allgemein anerkannt wurde, sogleich grundsätzliche Bedeutung beigemessen. Er schreibt am Tage der Entdeckung, dem 27. März 1784, an Herder, daß ihm dieser Fund „unsägliche Freude" mache: „... es ist wie der Schlußstein zum Menschen [!], fehlt nicht, ist auch da! Aber wie! Ich habe mirs auch in Verbindung mit deinem Ganzen gedacht, wie schön es da wird ..."

Dieser letzte Satz verdient hohe Aufmerksamkeit. Denn Herders „Ganzes" war ja nicht Osteologie, war auch nicht vergleichende Naturmorphologie, sondern die Aufdeckung großer, umfassender Ordnungen im Bereiche der Kultur — der Kunst, der Geschichte, der menschlichen Lebens- und Geistes- und Schaffens-Formen: also die Wissenschaft von den Formen der menschlichen Kultur, die man — im Sinne des Grundgedankens der Morphologie als Wissenschaft von den Formen — als „Kultur-Morphologie" bezeichnen darf.

Man könnte Goethes oben zitierte Definition der Morphologie der Natur in Anwendung auf die Morphologie der Kultur und der Kulturformen so abwandeln:

„Die Morphologie der Kultur soll die Lehre von der Gestalt, der Bildung und Umbildung der Kulturen (und Kulturformen) enthalten; sie gehört daher zu den Kultur- (und Geistes-)Wissenschaften."

Herder hatte in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" das Verhältnis des Menschen zum Tier an vielen Stellen besprochen — so im II., III. und IV. Buch[5].

In Herders Ausführungen liegt der Hauptakzent auf den Unterschieden zwischen Mensch und Tier[6]. Das gilt freilich auch (und wohl „uneingeschränkt"!) für Goethes Anschauungen. Aber vor der Herausarbeitung der Unterschiede steht ihm — auch „logisch" — die Beleuchtung des Gemeinsamen im Formenaufbau des Leibes, hier besonders des Skelettes, der Menschen und der höheren Tiere. Und er

S. 516ff.; Lorenz, ib. S. 522. — Ausführliche Literaturhinweise bei K. Meißner, Homologieforschung in der Ethologie, Jena 1976, S. 147ff.

[4] WA II, Bd. 8, S. 118f.: ... es „trat nun der seltsame Fall ein, daß man den Unterschied zwischen Affen und Menschen darin finden wollte, daß man jenem ein *os intermaxillare*, diesem aber keines zuschrieb; da nun aber genannter Theil darum hauptsächlich merkwürdig ist, weil die oberen Schneidezähne darin gefaßt sind, so war nicht begreiflich, wie der Mensch Schneidezähne haben und doch des Knochens ermangeln sollte, worin sie eingefugt stehen. Ich suchte daher nach Spuren desselben und fand sie gar leicht ...".

[5] Im I. Kapitel des IV. Buches spricht er (1784) auch vom *os intermaxillare* beim Affen (ed. Suphan 13, S. 118); die Vorrede ist datiert am 23. April 1784: s. ib. S. 11.

[6] Besonders scharf betont Herder den Gegensatz von Mensch und Tier angesichts der Sprache in seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1770, ed. Suphan 5, 1891, bes. S. 17ff.). Dazu Fr. Kainz, Die „Sprache" der Tiere, 1961, S. 271f. — mit Hinweisen auf geistverwandte moderne Äußerungen: ... die „vom finalen Aspekt aus als Vorformen der Sprache anzusprechenden Erscheinungen der Tierkommunikation lassen sich" (nach Kainz, ib.) „nicht als homologe Vorstufen der Sprache deuten. Die Sprache aber ist nicht nur ein Vorrecht des Menschen, sondern auch sein unabdingbares Wesensmerkmal, ohne dessen Vorhandensein nicht von Menschentum gesprochen werden kann" (ib. S. 272).

sieht diese Unterschiede als Varianten innerhalb eines gemeinsamen Typus.

Es geht nicht aus allen Goethe-Ausgaben deutlich hervor, daß die Abhandlung Goethes, die er erst 1820 unter dem Titel „Dem Menschen wie den Tieren ist ein Zwischenknochen der oberen Kinnlade zuzuschreiben" im zweiten Heft „Zur Morphologie" veröffentlicht hat, in der damals nicht gedruckten, aber an hervorragende Fachleute gesandten Handschrift von 1784 den Titel getragen hatte: „Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre, daß der Zwischenknochen der oberen Kinnlade dem Menschen mit den übrigen Thieren gemein sei" (s. WA II, 8, S. 91).

Das Wort „den übrigen" hat Goethe also 36 Jahre später, bei der Veröffentlichung dieser Arbeit, getilgt!

War das nur Diplomatie des Staatsmanns? Hatte er 1784 den Menschen „als Tier" gesehen? Der zitierte Wortlaut scheint das zu beweisen.

Es sei jedoch nicht vergessen, daß Goethe in dem selben Jahrzehnt, in dem er jene erste Fassung von 1784 schrieb, und zwar schon vorher, wohl 1781, die Ode „Das Göttliche" mit den Worten begann: „Edel sei der Mensch, Hilfreich und gut! Denn das allein Unterscheidet ihn Von allen Wesen, Die wir kennen."

„Das allein": und nicht die Anzahl der Knochen. —

Darf aus jenen berühmten Dichterworten geschlossen werden, daß Goethe damals zwar ethische Unterschiede zwischen Mensch und Tier erkannt und anerkannt habe, daß er aber blind oder gleichgültig gewesen sei für andere Wesensgegensätze, so für die Sprache als geistige Kommunikation, die nicht allein Herder den Tieren absprach?

Ich glaube keineswegs, daß man jenes Bekenntnis zum Edlen, zur Hilfsbereitschaft und zur Güte in solchem Sinne auszulegen hat. Das Menschliche am Menschen, Seele und Geist, hat Goethe auch als Naturforscher ganz gewiß niemals vergessen oder gering geachtet — trotz jenes Adjektivs „den übrigen".

Aber an eine aufsteigende Reihen-Folge in der Ordnung der Geschöpfe — der aufmerksame Leser beachte, wie oft und mit welchem Gewicht Goethe auch als Forscher das Wort „Geschöpf" gebraucht! —, an die aufsteigende Ordnung der Schöpfung hat er damals und bis an seinen Tod geglaubt.

Hat nun Goethe den Gedanken, daß der Körperbau des Menschen als eine Variante — die „höchste"! — innerhalb eines ihn und die Tiere umspannenden „Typus" zu verstehen sei, als eine „Erniedrigung" des Menschen angesehen, etwa seine Vertierung?

Kein unvoreingenommener Leser Goethes kann den Ernst und das Pathos verkennen, mit dem Goethe im Menschen das höchste und edelste der Geschöpfe gesehen und verehrt hat. Aber es erschließt sich uns (bemerkenswert genug!) nicht ohne weiteres, daß diese Ehrfurcht den Glauben mit umfaßt hat, daß der Mensch und seine leiblichen wie seine seelischen und sittlichen Ordnungen eingegliedert seien in eine Gesamt-Ordnung der Welt, deren Geformtheit in allen Gestalten ihm eine Quelle der Ehrfurcht war.

Diese lebendige Ehrfurcht vor dem Gestalteten und vor den geheimnisvollen Kräften, die das Werk des Gestaltens an unendlich vielen Stellen der Erde verrichten und immer wieder verrichten (dies Gestalten ist ja von so vielen anderen, nicht nur von Darwin, dem blinden, dem „ungerichteten" Zufall zugeschrieben worden!) — diese Ehrfurcht vor dem Gestalteten und der Kraft der Gestaltung war eine geistige und seelische Macht, die ihn bis zu seinem Tod zur Gestaltenkunde, zur Morphologie hingezogen hat:

Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet der andern;
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz,
Auf ein heiliges Rätsel ...

Diese Verse aus der „Metamorphose der Pflanzen" (1798) beziehen sich ja nicht nur auf die botanischen, sondern auf alle Arten von Gestalten.

Keiner der alten und neuen Versuche, das Leben und seine Gestalten und seine Gestaltungs-Kräfte „mechanisch" zu deuten, hat dieses „Rätsel" zu lösen vermocht — obgleich eben dies der innerste Wunsch der „Mechanisten" wäre. Welches Gewicht man aber Goethes Wort „heilig" in diesen Zusammenhängen beizumessen bereit ist, ob man es ernst zu nehmen vermag oder es für eine leere Phrase hält, das wird entscheidend sein, auch für unser Geistbild von Goethe und seiner Wissenschaft. —

Das Vorhandensein des menschlichen Zwischenkieferknochens (der auch „Goetheknochen" genannt wird, obgleich ihn — was Goethe nicht wußte — kurz zuvor, 1780/1784, auch Vicq d'Azyr entdeckt hatte) —, dieses Vorhandensein hatte Goethe schon mit bemerkenswerter Zuversicht vermutet, ja erwartet gehabt, noch ehe er ihn „suchte" und alsbald empirisch feststellte. In dem oben zitierten Brief an Herder von 1784 heißt es: „Ich verglich mit Lodern Menschen- und Tierschädel, kam auf die Spur, und siehe, da ist es."

Es ist bestritten worden, daß Goethe die Überzeugung, der Zwischenknochen „müsse“ auch beim Menschen vorhanden sein, schon damals aus seiner Idee eines „allgemeinen“, alle höheren Tiere umfassenden Typus gewonnen habe[7]. Doch ob Goethe nun diese Überzeugung schon 1784 oder erst 1789/90 in voller Klarheit erreicht habe: die Idee, daß die so überaus zahlreichen Verschiedenheiten in der Ausformung dieses Natur-Morphems als Varianten innerhalb eines (streng fixierbaren!) Typus zu sehen und zu verstehen seien, ist jedenfalls ein Grundgedanke der Goetheschen Morphologie.

Er sagt über seine anatomischen Studien und die „Vorarbeit“, die er auf den Zwischenknochen verwendete, in den „Annalen“ (zu 1790): „Ich war völlig überzeugt, ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus gehe durch die sämtlichen organischen Geschöpfe durch, lasse sich in allen [!] seinen Teilen auf gewissen mittleren Stufen gar wohl beobachten und müsse auch da noch anerkannt werden, wenn er sich auf der höchsten Stufe der Menschheit ins Verborgene bescheiden zurückzieht.“

Goethe hat die Beziehung des menschlichen zum tierischen Zwischenkieferknochen mit dem Ausdruck „analog“ bezeichnet (gelegentlich sagt er dafür auch „identisch“ — so WA II, 8, S. 88, Z. 10). In der wissenschaftlichen Terminologie wird aber seit langem scharf unterschieden zwischen „analogen“ und „homologen“ anatomischen Beziehungen, u. zw. seit Richard Owen (1804—1892), der im Jahr 1848 die morphologischen Entsprechungen (etwa zwischen den vorderen Extremitäten aller Wirbeltiere) als homolog, die nur funktionellen Entsprechungen (etwa der Flügel der Vögel und der Insekten) als analog bezeichnete[8].

Das Verhältnis des menschlichen Zwischenknochens zum tierischen ist also eindeutig homolog, nicht analog. Aber Goethes Feststellung dieser osteologischen Beziehung wird, wenn ich richtig sehe, als entscheidender Schritt zur allgemeinen Homologielehre angesehen — und in Goethes Morphologie bildet sie ein Fundament.

## IV.

Die Schwierigkeit, die sich bei der Homologisierung entfernt verwandter Tiere wiederholt ergab, wenn — in komplizierten Fällen — die Homologie ihrer Organe durch gemeinsame Abstammung begründet wurde, diese aber ihrerseits durch die Homologien bewiesen werden sollte (ein Zirkelschluß, der in der Diskussion, wenn ich recht sehe, häufig gerügt wird) — diese Schwierigkeit fällt bei der Homologisierung der menschlichen Organe weg[9].

Die schwierige Frage nach der Homologisierbarkeit von Menschen besteht aber in dem ernsten Problem, ob auch psychische Anlagen — und Reaktionsweisen — homolog sein können und also „homologisiert“ werden dürfen?

Diese Frage nach einer „psychischen Homologie“ verschiedener Menschen wird auch für das Problem der „Übereinstimmung“ kultureller Morpheme an räumlich und zeitlich getrennten Punkten der Menschheitsgeschichte von Bedeutung sein.

Es darf also die Frage gestellt werden, ob nicht auch jene vielerörterten „Übereinstimmungen“ kultureller Formen, die Bastian, Andree, Frazer und viele andere bei sehr verschiedenen Völkern festgestellt haben und die sie aus psychischen Übereinstimmungen erklärt

---

[7] Ausführlich H. Bräuning-Oktavio, Nova Acta Leopoldina, N. F., Bd. 18, 1956, Nr. 126, S. 7ff.; Übersicht über die zu diesem Punkt vorgebrachten Meinungen ib. S. 8ff., Anm. 5. Dort S. 58ff. über die einschlägigen Arbeiten von Vicq d'Azyr; vgl. auch M. Morris in der Jub.-Ausg. Bd. 39, S. XXI und XXXII.

[8] R. Owen, On the archetype and homologies of the vertebrate skeleton, London 1848. Aus der reichen Sekundärliteratur konnte ich, dank freundlicher Vermittlung, besonders H. Haupt, Das Homologieprinzip bei R. Owen, in: Sudhoffs Archiv 28, 1936, S. 143ff., genauer kennenlernen. Ausführlich auch H. Spemann, a. a. O. (wie Anm. 3), S. 63ff. Ich habe Herrn Professor N. Groeben, Heidelberg, für wertvolle Hinweise besonders zu danken.

[9] A. Remane hat als Hauptkriterien zur Erkenntnis der (naturwissenschaftlichen) Homologie im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hgg. von J. Ritter, Band III, Basel 1974, Sp. 1180, die folgenden angeführt: „1. Homolog sind Strukturen, die in einem gleichartigen Gefügesystem (Typus) den gleichen Platz einnehmen. 2. Ähnliche Strukturen können auch ohne Rücksicht auf gleiche Lage homologisiert werden, wenn sie in zahlreichen Sondermerkmalen übereinstimmen. (Der Paläontologe homologisiert auf diesem Wege Gebilde, z. B. Knochen und Zähne, die nicht mehr im Gefügesystem des Organismus sind, sondern als isolierte Teile gefunden wurden.) 3. Selbst unähnliche und verschiedengelagerte Strukturen sind homolog, wenn Zwischenformen nachweisbar sind, so daß benachbarte Formen die unter 1. und 2. genannten Bedingungen erfüllen: Die Zwischenformen können in der Entwicklung (Ontogenie) auftreten oder durch Bildung von Formenreihen aus rezenten oder fossilen Organismen aufgebaut werden ...“ — Diese Schwierigkeiten fallen weg, wo es sich um die „organische“, leibliche Homologisierbarkeit von Menschen handelt.

haben, eben mit dem Begriff der „Homologie" schärfer zu fassen seien als mit Begriffen wie „psychische Gleichartigkeit" oder „Gleichheit" oder „Identität"?

Darf also von einer „Homologie der Menschen" (oder: „aller Menschen"?) in einem wissenschaftlich vertretbaren Sinn gesprochen werden? Und dies auch im Hinblick auf ihre Psyche?

Der Athlet Achilleus hat nicht mehr Knochen und auch nicht mehr Muskeln als der Krüppel Thersites. Dieser ist zwar in Homers Schilderung (Ilias II, 216 ff.) krummbeinig, hinkend, bucklig, mit zusammengebogenen Schultern, aber es „fehlen" ihm keine der normalen Organe. Dieser häßlichste (αἴσχιστος) der Griechen ist zwar körperlich dem Achilleus weder „gleich" noch auch „gleichartig", wohl aber homolog. Der Anatom würde jeden einzelnen Knochen eines Krüppels richtig bestimmen und ihm überdies ansehen, ob er aus dem Körper eines Schwächlings oder aber eines Mißgestalteten stamme. Doch an der Homologie mit den Organen eines Kraftmenschen würde er nicht zweifeln.

Eine sehr weittragende Frage aber ist es sicherlich, ob man in einem vergleichbaren Sinne wie von somatischer Homologie „der" Menschen (oder „aller normal gebauten Menschen") auch von „psychischer Homologie" der *homines sapientes* sprechen dürfe?

Zunächst: wie hat das außerwissenschaftliche Denken über diese Frage gedacht?

Bei Homer weint Achilleus und weint Thersites — der Krüppel, als er gezüchtigt wird (II, 265 f.), der Held, als er seiner göttlichen Mutter sein Leid klagt (I, 357).

„Wie" aber die beiden weinen, und weshalb sie weinen, das wird so verschieden sein wie dieser beiden Männer Individualität. Ein Maler, der jene beiden Szenen darstellen wollte, würde diesen Unterschied wohl bis zu den „Tiefen des Charakters" sichtbar machen können. Und trotzdem bezeugt die Tatsache, daß ein heftiger Schmerz — dort ein körperlicher, hier ein seelischer — die Tränendrüsen zum Sezernieren von Flüssigkeit bringt, eine nicht nur physische, sondern eine psychophysische Homologie zwischen Menschen verschiedener Individualität, auch über tiefe Verschiedenheiten der Rassen, Kulturen und Zeiten hinweg.

Kein Leser der Ilias wird deswegen Achilleus und Thersites als „gleich" ansehen, auch wohl kaum als „gleichartig". Aber von Homologie wird man sprechen müssen, wenn man diesen Terminus morphologisch versteht.

Noch deutlicher und differenzierter als im Weinen wird die Individualität einer Person im Lachen und Lächeln sichtbar. „Wie" jemand lacht und lächelt (auch: „weshalb" er es tut), das pflegt einen sehr unmittelbaren Einblick in das „Gefüge" seiner Individualität zu gewähren. Die „Art" des Lächelns — freundlich, spöttisch, beleidigend, skeptisch, ermunternd, traurig usw. usw. — pflegt uns auch bei uns sehr fremden Personen sofort verständlich zu sein, auch wenn es recht komplizierte Stimmungen zum Ausdruck bringt. Also sind in solchen Fällen auch „Nuancen" homologisierbar.

Wie kommt es denn, daß wir auch uns fremde Charaktere — z. B. hundert „anschauliche" und „überzeugende" Charakterköpfe, die Shakespeare gezeichnet hat — so weitgehend (freilich nicht immer!) zu „verstehen" vermögen? Zwar kann es vorkommen, daß einer Person alle Zornmütigkeit so „völlig" fehlt, daß sie weder den Zornesausbruch eines Mitmenschen noch den einer Dichtungsfigur zu „begreifen" vermag. Doch derlei darf wohl als Ausnahme, vielleicht geradezu als „abnorm" bezeichnet werden. Man muß kein Schurke sein, um Jago oder Richard III. oder Franz Moor sehr wohl zu „verstehen". Auch Shakespeare und Schiller müssen nichts Schurkisches in ihrem Charakter gehabt haben, um solche Gestalten formen zu können (u. zw. sehr „überzeugend"!).

Trotzdem müssen „virtuell" diese Möglichkeiten in der Psyche des „Verstehenden" anklingen können, wenn sie auch nicht aktualisiert werden und auch nicht etwa nur „unterdrückt" sind, sondern nicht einmal als „Versuchung" (z. B. in der Psyche Schillers, der den Franz Moor geschaffen hat) wirksam sind. Gleichwohl wird — gerade für „universale" Seelen wie Shakespeare oder Goethe — das Wort des Terenz gelten: „*Homo sum, nil humani a me alienum puto*." Wo es zutrifft, dort wird man von „psychischer Homologie" sprechen dürfen — womit gewiß nicht die wohl „unzähligen" Fälle ignoriert oder bagatellisiert werden sollen, in denen ein Mensch sowohl Mitmenschen wie Gestalten der Kunst mißversteht oder „gar nicht" versteht, ja gar nicht verstehen „kann" [etwa den Charakter Beethovens].

Auch das hat uns Goethe in klassischer Weise vor Augen geführt: Es gehört zu den wesentlichen Zügen der Fausttragödie, daß der so überaus intelligente Mephistopheles den Doktor Faust und dessen eigentliche, letzte Motive und Seelenkräfte eben nicht zu begreifen vermag. Schon im Prolog im Himmel heißt es: „Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab, Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen, Auf deinem Wege mit herab ...". Das Wort „erfassen" hat hier doppelten Sinn. Mephisto kann sich Fausts nicht bemächtigen, weil er dessen wahres Wesen nicht begreift. Die Gestalt des „dummen" Teufels erscheint in der Volkssage merkwürdig oft. Das Register seiner Psyche ist enger,

ärmer als das des Menschen. Dem Thersites „fehlen“ die edlen Eigenschaften des Achilleus, und diesem die niedrigen des Mißratenen.

Aber große Dichter — Goethe, Shakespeare, Schiller — haben niedrige und diabolische Gestalten überzeugend schaffen können. Was folgt daraus bezüglich ihres Charakters — und der Charaktere aller der Leser, die diese Charakterbilder „verstehen“? Muß auch Homer etwas Thersiteisches in sich getragen (vielleicht in sich „verborgen“) haben? In der durchleuchtenden Beurteilung — und Verurteilung — des Thersites sind sich Homer, Shakespeare und Goethe über die Jahrtausende hinweg vollkommen einig — des Mißratenen, der das Gesunde haßt: „Das Tiefe hoch, das Hohe tief, Das Schiefe grad, das Grade schief, Das ganz allein macht mich gesund, So will ich's auf dem Erdenrund“ (5467): Programm einer Weltrevolution ...

Die weitere, „größere“ Seele vermag die engere, ärmere wohl zu überschauen — aber nicht umgekehrt.

Der Erdgeist ruft dem Faust zu: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, Nicht mir!“ — Und das stufenweise Aufsteigen Faustens zum „Begreifen“ jener Geisterworte gehört zum wesentlichen Gehalt seines Lebens.

Würde es also eine „Nivellierung“ der individuellen Charakter- und Ranguntersehiede der Menschen bedeuten, wenn man neben der somatischen auch eine psychische Homologie (und „Homologisierbarkeit“) „der“ *homines sapientes* anerkennte? Gewiß eine sehr konsequenzenreiche Frage.

Es darf erwogen werden, ob nicht die Art der Beziehungen des Individuums zum „Typus“, die die Natur-Morphologie kennen lehrt, uns Fingerzeige bezüglich der Anwendbarkeit des Homologie-Prinzips auch auf psychische Strukturen (und deren „Übereinstimmungen“) gewähren könne?

Die Homologisierbarkeit der einzelnen „Glieder“ eines Organismus (es sei der etwas allgemeine Ausdruck „Glieder“ für Teile eines organischen, eines „gestalteten“ Ganzen hier gestattet) mit den Gliedern eines anderen Organismus, der dem selben „Typus“ [z. B. dem „Typus Hund“] angehört, beruht darauf, daß der gemeinsame Typus in dem Sinne sehr „konstant“ ist, daß (um die oben, S. 28, zitierte Formulierung aus Goethes „Annalen“ zu verwenden) „ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus ... durch die sämtlichen organischen Geschöpfe durch[gehe; er] lasse sich in allen [!] seinen Teilen auf gewissen mittleren Stufen gar wohl beobachten ...“.

Diese „Konstanz“ des Typus bedeutet, daß die (einander „entsprechenden“, also homologen) „Teile“ oder „Glieder“ des Typus (zumindest auf „gewissen mittleren Stufen“) immer wieder vorhanden und beobachtbar seien (so also z. B. der Zwischenknochen eben auch beim Menschen), daß aber die Gestalt (die „Ausgestaltung“) dieser Teile sehr (vielleicht sogar „unendlich“?) variabel ist — jedoch keineswegs regellos. Vielmehr werden die Teile eines organischen Ganzen in einer zwar abstrakt-logisch niemals demonstrablen, aber konkret-„anschaulich“ sehr wohl faßbaren Weise zueinander „passen“ — und die Formänderung eines Teiles wird („kann“ oder „muß“?) auch Änderungen der (oder vielleicht: „aller“?) übrigen Teile veranlassen. (Der Arzt kann Veränderungen der Leber an Veränderungen der Augen „ablesen“ usf.)

Wenn aus dem Ursprungstypus „Hund“ (der dem „Typus Wolf“ ähnlich gewesen sein wird) die vielfältigen Untertypen vom Bernhardiner bis zum Zwergpinscher sich entwickelten, so werden bei jedem lebensfähigen Exemplar „alle Glieder zusammenpassen“ (selbst bei einem häßlichen Bastard, aber bei einem schönen freilich „harmonischer“!) — und die „harmonische Gemeinsamkeit“ und „Übereinstimmung“ der Glieder der Neu-Gestaltung könnte man „Symmetamorphose“ nennen.

Goethe zitiert in seinen Bemerkungen zu seiner Übersetzung von Diderots „Versuch über die Malerei“ (1798—1799) die Behauptung Diderots, zwar nicht jedermann, aber „die Natur“ könne an dem Hals, den Schultern, der Brust eines Weibes, die ihre Augen in der Jugend verloren habe, diesen Verlust ablesen. Goethe sagt zu diesem Paradoxon: „Vielleicht scheint manchem die vorstehende Behauptung übertrieben, und doch ist es im schärfsten Sinne wahr: dass die Konsequenz der organisierenden Natur, im gesunden Zustande sowohl als im kranken, über alle unsere Begriffe geht.“

Es sei ausdrücklich betont, daß in diesem von Diderot gewählten und von Goethe gebilligten Beispiel die eine Metamorphose („Symmetamorphose“?) aller Glieder hervorrufende Abnormität nicht eine Mißbildung, sondern das Fehlen, resp. das Ausfallen oder Beseitigtwerden eines der normalen Organe ist. Es wird zu überlegen sein, ob auch auf geistig-kulturellem Gebiet das Fehlen (oder Ausgeschaltetwerden) eines durch die allgemeine Anthropologie und vergleichende Kulturwissenschaft als „normal“ oder ursprünglich erwiesenen Kulturmorphems „gesetzliche“ Veränderungen oder Metamorphosen anderer (oder vielleicht aller anderen?) Glieder des „Kultur-Systems“ bewirken könne? Daß also, wenn etwa die „natürlichen“ psychischen Gemeinschaftsbeziehungen und -sympathien „der“ Familie verschwänden oder absichtlich beseitigt würden, dies — „mit morphologischer Not-

wendigkeit" — auch Veränderungen anderer (oder vielleicht sogar vieler oder aller anderen?) Morpheme dieses Kultursystems zur Folge hätte? Diese Frage sei wenigstens gestellt.

Auch in solchen Fällen könnte die Ursache einer derartig sich auswirkenden Veränderung in einer „Konsequenz der organisierenden Natur" gesucht werden — um Goethes oben zitierte Formulierung anzuwenden. Auch könnte von einer Verursachung, einer „Bewirkung" einer Veränderung durch eine andere gesprochen werden. Aber wenn in solchen Fällen von „Kausalität" gesprochen werden darf (worüber man gewiß disputieren könnte), so wäre jedenfalls nicht eine „mechanische" Kausalität anzunehmen. Doch vielleicht dürfte man sie als „morphologische Kausalität" bezeichnen — und dies in dem Sinn der von Goethe gekennzeichneten „Konsequenz der organisierenden Natur"? Könnte ein solcher Begriff auch im Bereich der Morphologie der Kultur und der Kulturen Geltung haben?

Im organischen Bereich können Mischformen vorkommen, die uns häßlich erscheinen, aber solange sie lebensfähig sind, werden die Neuformungen der einzelnen Teile immerhin so weit zusammenpassen, zusammen-„stimmen", daß sie eine Gestalt bilden: wenn auch eine häßliche, „unharmonische". Dagegen heißt es in der „Walpurgisnacht" im Faust: „Spinnenfuß und Krötenbauch Und Flügelchen dem Wichtchen! Zwar ein Tierchen gibt es nicht, Doch gibt es ein Gedichtchen" (4259).

Der „Grad" des „Zusammenpassens" wird die Schönheit, die Harmonie dieses Ganzen (oder den Grad seiner „Harmonie") bestimmen. Es kann aber sein, daß eine „an sich" schöne Nase (aber was ist das?) und ein „an sich" schöner Mund grell disharmonieren. Dies wird wohl auch der kritische Skeptiker zugeben, dem die dabei entscheidenden Begriffe schön, häßlich und harmonisch logisch ungreifbar (obgleich geistig sehr wohl faßbar) erscheinen.

Gilt Vergleichbares auch für die Morphologie der Kulturen?

Die Art des „Zusammenpassens" der Glieder einer Gestalt — das *mutatis mutandis* ja auch von „Charaktergestalten" gilt (Hamlet „kann nicht" Falstaffs Humor besitzen) — ist mit rationalistischen Denkmitteln prinzipiell (und praktisch!) nicht zu fassen — und der Positivismus hat einen höchst unheilvollen Schritt getan, wenn er deshalb alle Gestalt-Urteile als unwissenschaftlich — weil nicht „exakt", sondern „subjektiv" oder gar „subjektivistisch" — auszuschalten strebte. Die Fähigkeit, über Gestalten und Gestaltetes Einsichten und Urteile zu gewinnen, ist dem Menschengeist gewährt (wenn auch gewiß nicht allen Menschen im gleichen Maß), und die Verbannung dieser Fähigkeit aus dem wissenschaftlichen Denken verkürzte dieses immer um eine wesentliche Dimension. Ob die „Teile" eines Gebildes eine Gestalt bilden oder nicht, vor diese — „logisch" niemals entscheidbare — Frage stellt uns ja auch jeder menschliche Charakter, sie ist die Grundfrage auch jeder Menschenkenntnis. Und die Charakterologie ist eine anerkannte, wenn auch vielumstrittene Teilwissenschaft der Psychologie.

## V.

Gelten also Gesetzlichkeiten, die uns die Gestalt-Theorie kennen lehren kann, wirklich für die verschiedenen Ausformungen der Psyche des *Homo sapiens*, für seine Individualität, und dies in dem Sinne, daß die Begriffe „Typus", „Homologie" und „Homologisierbarkeit" auch auf seine Psyche — und (vielleicht „infolge" davon?) auch auf die psychische Struktur verschiedener Kulturen und Kulturepochen — anwendbar seien? Ich wage es, diese Frage wenigstens zu stellen.

Ein naheliegendes Argument für die psychische Homologie von Menschen scheint sich aus der Tatsache zu ergeben, daß wir imstande sind, Gesichtsausdrücke fremder Menschen, und auch solche fremder Rassen (wofern die natürliche Mimik dort nicht unterdrückt wird, wie etwa weithin in China: also die „natürlichen" Ausdrücke!) sehr wohl zu „verstehen". Filmaufnahmen in vielen völkerkundlichen Werken — so in mehreren Büchern von Irenäus Eibl-Eibesfeldt — zeigen in einem vielleicht überraschenden Ausmaß, daß „wir" auch recht komplizierte Gesichtsausdrücke uns sehr fremder und fremdartiger Menschen mit beträchtlicher Sicherheit richtig nicht nur „deuten", sondern ganz unmittelbar „verstehen" können — etwa eine Mischung von Koketterie und Verlegenheit, von Neugier und Ängstlichkeit, von frechem Auftrumpfen und innerer Unsicherheit usw. usw.

Die Voraussetzung dieses Tatsachenkomplexes muß ja doch wohl die Tatsache sein, daß uns die betreffenden Bewegungen in der Gesichtsmuskulatur Fremder „erinnern" an „entsprechende" Mienenspiele, die wir aus unserer Umgebung kennen und die wir beim Fremden „wiedererkennen" und, wie mir scheinen will, erstaunlich oft (wenn auch keineswegs immer) korrekt zu interpretieren, ja geradezu „abzulesen" vermögen. Die Voraussetzung „homologer" Bewegungen der Gesichtsoberfläche liegt aber gewiß in der Homologie der diese Bewegungen hervorrufenden psychischen Impulse.

Es ist jedoch noch ein recht weiter Weg von der Homologie psychischer Vorgänge und Zustände wie Zorn, Verlegenheit, Ängstlichkeit,

Neugier usw., die wir „aus den Gesichtern ablesen können“, bis zu jenen z. T. sehr komplizierten geistig und kulturell „übereinstimmenden“ Phänomenen, von deren „Ähnlichkeit“ eingangs die Rede war und die in den Werken von Bastian, Andree, Frazer und so vielen anderen Ethnologen und Kulturforschern in ständig ansteigender Menge beigebracht worden sind und noch immer weiter gesammelt werden.

Die moderne Kultur-Ethologie arbeitet mit großem Erfolg an dem Problem, wieweit die „Verhaltensweisen“ auch der Menschen durch Gesetzlichkeiten — vielleicht morphologische Gesetzlichkeiten? — bestimmt oder doch mitbestimmt seien. Reiche Hinweise und Literaturangaben bietet z. B. das Buch von Karl Meißner, Homologieforschung in der Ethologie (Jena 1976), dessen Berufung auf die materialistische Weltanschauung und Wissenschaftslehre jedoch nicht vergessen lassen sollte, daß die Anerkennung „organischer“ Morphologie nicht materialistische Voraussetzungen oder Konsequenzen hat, sondern eben „organische“.

Kann, so muß unsere Frage lauten, auch bei jenen „übereinstimmenden“ Kulturphänomenen und Kulturgebilden (die, als Kultur-Phänomene, ja durchwegs psychischen „Ursprungs“ sind) von „Homologie“ des psychischen Ursprungs und von „homologer“ Gestalt gesprochen werden?

In diesem Falle wären die Übereinstimmungen, die mit dem Ausdruck „gleichartig“ nur sehr vage umschrieben werden, durch den morphologisch vielfach bewährten Begriff „homolog“ schärfer, vielleicht geradezu „exakt“ zu fassen und sie unterstünden vielleicht (was zu untersuchen bliebe) den „Gesetzen der Morphologie“ — falls es solche in bezug auf das Verhältnis des Einzelexemplars zum Typus, des Einzelnen zu einem Allgemeinen, des Individuellen zum Generellen geben sollte.

## VI.

Es sei, statt diese Frage zuerst *in abstracto* zu erörtern, hier zunächst aus der Fülle der sich darbietenden Beispiele von offensichtlich „übereinstimmenden“, dabei aber weltweit verbreiteten Kulturmorphemen eine Gruppe — die wohl als „Typus“ bezeichnet werden darf — herausgegriffen, welche den Vorteil bietet, einerseits so „markant“ zu sein, daß man die Übereinstimmungen der „Einzelexemplare“ nicht für zufällig wird halten können, die aber anderseits so bedeutungsschwer und so „geistig“ ist, daß man ihr Vorkommen in Hoch- und Höchstkulturen nicht als ein „Überbleibsel“ („survival“), einen veralteten, vielleicht „erstarrten“ Rest aus Primitiv-Schichten „unterentwickelter“ Bestände abtun kann.

Es sei deshalb als „Beispiel“-Gruppe die weltweit verbreitete und sehr bekannte Art von Initiationen gewählt, bei denen die Idee „konstitutiv“ war, daß der Initiand symbolisch getötet wurde, um sodann zu neuem und, wie immer wieder gesagt und geglaubt wird, zu „höherem“, wesentlicherem Leben auferweckt oder (wie es vielfach heißt) geistig wiedergeboren zu werden.

Dieser kulturmorphologische „Typus“ (wie wir wegen der Übereinstimmung konstitutiver Merkmale in diesem Falle sagen zu dürfen glauben) ist sowohl in Hochkulturen wie in sog. Primitivkulturen überaus reich bezeugt und ist weithin (freilich nicht in allen uns vorliegenden Fällen) von hoher geistiger und sozialer Bedeutung.

Die zeitlich, räumlich, sozial und zivilisatorisch verblüffend weite Streuung dieser Belegmasse könnte im Betrachtenden sehr leicht eine geistige, übrigens auch emotionelle Hemmung wachrufen, die ihn hindert oder doch zögern läßt, hier hohe und niedrige Formen zu einem „Typus“ zusammengefaßt, resp. objektiv „zusammengehörig“, zu denken — zunächst aus der (bewußten oder unterbewußten) Befürchtung, eine solche gedankliche Zusammenfassung bedeute eine „Nivellierung“, d. h. eine annähernde oder totale Vernachlässigung oder Verkennung der „Wesentlichkeit der Unterschiede“, u. zw. nicht nur der Form-Unterschiede zwischen den einzelnen „Exemplaren“, sondern auch ihrer geistigen Rang-Unterschiede.

Insbesondere liegt der Gedanke (oder die „Versuchung“?) nahe, bei einem „Zusammensehen“ hoher und niederer Formen die letzteren für „primär“ (nicht nur für altertümlicher) zu halten und deshalb alles das, was die hohen von den primitiven Formen scheidet, als nur „akzidentiell“ oder zumindest als nur „sekundär“ zu bewerten und es daher, wie sich nicht selten beobachten läßt, als für die Hochformen nicht konstitutiv einzustufen, ja es vielleicht nicht einmal als wesentlich anzusehen — und damit die Hochformen auf die selbe „Stufe“ zu stellen wie die „Primitivformen“.

Dies aber muß ein grundsätzlicher Fehlschluß sein.

Vielmehr kann gerade eine vergleichende Betrachtung der „Einzelexemplare“ innerhalb des „Typus“ das Charakteristische, das Individuelle, das „Einmalige“ der Einzelstücke — und auch ihren „Rang“ — schärfer und klarer hervortreten lassen, als eine „isolierende“ Betrachtung der einzelnen, einmaligen Realitäten es vermöchte. (Beim Vergleichen des menschlichen mit tierischen Skeletten etwa wird das wohl niemand leugnen wollen.)

Diese Tatsache, daß ein Vergleichen nicht ein „Gleichsetzen" bedeutet und daß ein „Denken in Typen" weder die Eigenart noch die Rangunterschiede der so in Typen „zusammengefaßten" Phänomene leugnet, verwischt oder bagatellisiert, verdient auch deswegen besonders nachdrücklich betont zu werden, weil (wie die wissenschaftliche Praxis häufig genug erkennen läßt) weithin z. B. eine Scheu besteht, etwa „volkskundliche" Tatbestände aus Hochkulturländern mit „völkerkundlichen" Beständen aus Primitivkulturen zu konfrontieren oder Morpheme aus dem Bereich der Geschichtsvölker und Hochkulturen mit solchen aus sog. Urkulturen zu vergleichen. Noch stärker aber ist („psychologisch" freilich verständlich genug!) die Hemmung, Phänomene aus der Hoch-Sphäre des Geistes mit urtümlichen Morphemen auch nur zu „vergleichen": denn das würde ja schon ein „Nebeneinanderstellen" bedeuten!

Diese Hemmungen fallen aber weg, wenn man sich immer klar im Bewußtsein hält, daß „Vergleichen" eben keineswegs ein „Gleichsetzen" bedeutet und daß Homologie nicht Gleichheit meint.

Wenn wir nun, als „Modell", die Riten einer Initiation durch symbolische Tötung und durch Wiedererweckung zu höherem Leben herausgreifen und sie als „Typus" zu sehen und zu begreifen trachten, so bietet uns die historische Wirklichkeit der Menschheitsgeschichte alsbald „Zeugnisse" aus vielleicht allen Teilen der Erde, allen uns empirisch bekannten Kulturkreisen, aus sehr verschiedenen Zeitaltern und Kulturepochen, aus den verschiedensten Sozial- und Zivilisationsschichten und — dies nicht zu vergessen! — aus den verschiedensten „Höhen"-Schichten des Geistes dar — Zeugnisse, deren „formale" oder, unzweideutiger ausgedrückt: deren „morphologische" Gemeinsamkeiten aber so markant sind, daß wir ihre „Zusammenfassung" als Typus eben dadurch gerechtfertigt glauben.

Schon in dem frühen Stadium vergleichender Kulturwissenschaft mit globalem Gesichtskreis, dem Adolf Bastian führend angehörte, konnte die Verbreitung dieses „Morphems" deutlich sichtbar werden. Ich führe als Beispiel aus Bastians Werk „Der Menschheitsgedanke durch Raum und Zeit" (Bd. I, 1901, S. 180f., Anm.) die folgende — den Leser zunächst wahrscheinlich bizarr anmutende — Zusammenstellung im Wortlaut an, um zugleich, als an einem klar profilierten Fall, die vielfältige Variierung „innerhalb" eines Typus, hier der Institution der das Sterben und Auferstehen symbolisierenden Initiation, zu veranschaulichen:

„Den durch das Tonewan des „medecine-bag" oder „mystery sack" Getöteten belebt Onktehi (bei den Dacotah), für Wiederherstellung (s. Pond). Die im Kakian-Haus getöteten Knaben (unter Vorweisung blutiger Speere) werden wieder belebt (auf Ceram). Unter Messerzucken über den fortgeführten Novizen wird einem Popanz der Kopf abgeschlagen, zur Einweihung in den Geheimbund Olala (bei den Niska). Von Thuremlin fortgeführt, wird der Knabe getötet unter Ausschlagen eines Zahns (in New-South-Wales). Von den in der Umzäunung ausserhalb des Dorfes Gestorbenen bleibt nur der vom Zauberer übernommene Knochen (am Congo). Der durch Rauschtrank Bewusstlose (in der Nkimba) erhält einen neuen Namen (s. Ward). Bei der Weihe (der Naudowessies) wurde der Candidat durch den (den Häupling ergreifenden) Geist getötet (s. Carver). Die Knaben (auf Rook) werden von Marsaba verschlungen (s. Reina). Bei der Knabenweihe (in Neu-Britannien) tanzen Tulowan (weiblich) und Duk-duk (männlich). Der Candidat wird bei der Weihe von Wölfen fortgeführt (bei den Nootka). Der von dem Bären getötete Baske wurde durch ihn wieder belebt (mit Einblasen der Seele). Der durch Schwertschwingen bei der Weihe (der Bondei) Getötete wird mit den Eingeweiden eines Huhns bedeckt (s. Dale). Bei der Weihe oder Nganga (auf Fiji) wurden (den Knaben) mit herausgenommenen Eingeweiden (der Schweine) bedeckte Tote gezeigt, die dann aufsprangen (s. Fison). Der Zauberlehrling (bei den Arunta) wird in der Höhle mit einer Lanze des Geistes durchbohrt, der die herausgenommenen Eingeweide wechselt, worauf er blödsinnig zurückkehrt (bis allmählich das Bewusstsein wiederkommt). Die durch Wysoccan Berauschten, bei der Huskanaw genannten Weihe, wurden blödsinnig zurückgebracht (in Virginien). Nach „dying Ndembo" (am Congo), „at first they pretend to know no one and nothing" (s. Bentley), cf. B. i. S. S. (S. 82). Bei den Kurngal (Bunan oder Kadjai-valung) erhalten die Knaben (unter den Kobos) einen Zahn ausgeschlagen (bei den Murring), für Daramula, als Biamban („the master, who can go anywhere and do everything"), und werden dann, bei dem Begraben umtanzt („the bush held by the buried man began to move and quiver"), until suddenly (s. Howitt) „the wizard rose (danced his magic dance)". „The Maiden that becomes a bear" (b. Matthews), „took out her vital organs and hid them" (s. Frazer), „and when the battle was over, she put the organs back in their places again" (bei den Navajoes). Des Propheten Mohamed's Herz wird durch den Engel Gabriel herausgenommen, und wieder eingesetzt (nach der Reinigung). Ravana's Seele war im Versteck aufgehoben, bis von Hamman gestohlen (für Rama's Ueberwindung)."

Die verwirrende Menge dieser von Bastian zusammengetragenen „Parallelen" (deren Zahl aus neueren Arbeiten noch um ein Vielfaches vermehrt werden könnte) mag bei dem Leser eine Art von Entsetzen darüber wachrufen, wie bei solcher „Nebeneinanderstellung" vergleichbarer Belege nicht nur das Einmalig-Individuelle verloren geht (das

jedem von ihnen eigentümlich gewesen sein wird), sondern wie die Masse dieser „homologen" Wiedergeburts-Riten auch allzuleicht ihren Ernst vergessen läßt, das seelische Schwergewicht, das diesen Feiern der Neugeburt des Menschen bei ihrem Vollzug ursprünglich eigen gewesen sein muß.

Doch wird alle Anerkennung der geistigen, ethischen und kulturellen Unterschiede, die zwischen diesen „Parallelbelegen" ganz gewiß vorhanden gewesen sein werden, unseren Blick nicht für die Tatsache trüben dürfen, daß das „Gemeinsame" all dieser Zeugnisse, nämlich die zeremoniöse Symboltötung eines (meist jungen) Menschen und seine „Wiedergeburt", die „Wiederkehr" des Initiierten, ein in so hohem Grade „markantes" Morphem ist, daß dieses Gemeinsame nicht ignoriert oder als unwesentlich (oder als „uninteressant") beiseite geschoben werden kann.

Die Masse der „einschlägigen" Belege wird auch dem Neuhinzutretenden anschaulich werden lassen, daß die „äußeren" Formen solcher Scheintötungs- und Wiederbelebungsriten überaus vielgestaltig sind. Es zeichnen sich unter ihnen jedoch wieder deutliche „Unter-Gruppen" von Formen ab, etwa Vorzeigen blutiger Waffen, Zahnausschlagen, „Verschlingung" durch ein Ungeheuer, Entführung durch dämonische Wesen, Ausweidung und Wiedereinsetzen der Eingeweide, scheinbare Demenz, Begraben u. a.

Den Völkerkundeforscher könnte es möglicherweise in erheblichem Grade überraschen, daß fast alle diese von Bastian aus der Welt der „Naturvölker" gesammelten Einzel-Varianten, die die Zentralidee der Wiederbelebung umgeben, und auch die „skurrilsten" unter ihnen, wie das Ausweiden und Einsetzen neuer Eingeweide, das Verschlungenwerden durch ein „Ungeheuer", der scheinbare Gedächtnisverlust, das Zahnausbrechen u. a. m., unverkennbare „Gegenstücke" im „Volksbrauch" mehrerer oder vieler europäischer Hochkultur-Völker (und nicht nur in deren „sozialen Unterschichten"!) aufweisen — wobei der monogenetisch denkende Migrationstheoretiker überlegen müßte, ob diese (in verschiedenen Erdteilen vorkommenden) Morpheme einerseits außerhalb Europas von Land zu Land gewandert seien, anderseits aber die Kultursysteme der europäischen „Geschichtsvölker" infiltriert hätten, oder aber allesamt aus einem Urstadium der Menschheit stammen könnten, in welchem diese (ihre monogenetische Herkunft vorausgesetzt!) noch eine geographische Einheit, eine „Verkehrsgemeinschaft" gebildet habe.

Der mit Polygenese rechnende Analytiker hingegen wird sich fragen, ob statt mit einer Zuschreibung dieser Morpheme schon an „die gemeinsamen Ahnen" (der Europäer, Afrikaner, Asiaten, Australier und Amerikaner?) nicht mit dem „unabhängigen" Entstehen — oder auch Wieder-Entstehen — an mehreren oder vielen Punkten der Erde zu rechnen sei?

Bei dem Vielerlei der diese Initiationen umgebenden Einzelmotive zeigt es sich, daß sich unter ihnen eine Hierarchie erkennen läßt, indem etwa das Ausgeweidetwerden und das Einsetzen „neuer" Leibesorgane dem Zentralmotiv des „Stirb und Werde" offenbar untergeordnet sind, so auch das (vorgetäuschte) Schwinden aller Erinnerungen, sogar des Sprachvermögens, und dann das Erwachen eines ganz „neuen" Bewußtseins usf.

Es scheint also „wesentlich", daß immer und immer wieder die „Idee" der Wieder-Geburt im Zentrum dieser Fülle von Formen steht und den geistigen Mittelpunkt des so vielfältigen Zeremonials bildet (dessen Vielfalt sich aber nicht einfach in geographisch-genetische Untergruppen teilen läßt).

Dieser Glaube an ein Wiedergeborenwerden aber, das so oft ausdrücklich als ein Aufsteigen zu höherer Existenzform gekennzeichnet wird, darf als die eigentliche Seele, das Geist-Zentrum dieser tatsächlich durch Jahrtausende und in getrennten Erdteilen fortlebenden Rituale angesehen werden.

Ich nenne, statt hier die ins fast Unabsehbare angewachsenen Spezialhinweise auch nur in Hauptzügen aufzuzählen, das ausgezeichnete, weit ausblickende und stoffreiche Werk von Mircea Eliade: „Das Mysterium der Wiedergeburt" (1961). Weitere Beispiele und Belege für diesen Initiations-Typus finden sich in sehr zahlreichen völkerkundlichen Arbeiten.

Der in diesen Bräuchen und Kulten sich manifestierende Gedanke an das mögliche Aufsteigen des Menschen zu einer „höheren" Stufe des Geistes und der Existenz berührt offenbar das Zentrum der Selbstdeutung des Menschen.

Ist nun dieser Gedanke in der Menschheitsgeschichte nur „einmal" erfunden oder ersonnen worden, um sich dann, „monogenetisch" von diesem [hypothetischen] Entstehungszentrum ausgehend, über alle fünf Weltteile auszubreiten und Jahrtausende hindurch weiterzuleben — und eben nicht „nur" in Hochreligionen, sondern auch bei „Naturvölkern" und in der sog. Folklore von Hochkulturen, u. zw. bis in unsere Tage fortlebend?

Es bietet sich, wie gesagt, der monogenetischen Theorie als eine Denkmöglichkeit an, die Entstehung solcher Morpheme historisch in die ersten Stadien der Menschheitsgeschichte, noch vor der räumlichen

„Ausbreitung der Menschheit", zurückzudatieren, also in eine Epoche sogleich oder bald nach der „Menschwerdung", in der die frühesten Menschen noch eine geographisch eng umgrenzte Einheit gebildet hätten. Wir werden das empirisch nie erfahren. Je später die monogenetische Entstehung solcher Kulturmorpheme aber hypothetisch angesetzt wird, umso größere Schwierigkeiten wird der monogenetischen Theorie die Tatsache ihrer weltweiten Verbreitung bereiten. Und es bliebe die Frage bestehen, welche (geistig-psychischen) Kräfte denn dieses Urzeit-Erbe durch die Jahrtausende hindurch „lebendig" erhalten hätten?

Die Hypothese polygenetischer Entstehung hingegen setzt zwar voraus, daß „übereinstimmende" Morpheme ihre Ähnlichkeit gleichsinnigen psychischen „Anlagen" ihrer Schöpfer verdanken, muß aber diese Schaffungsakte nicht unbedingt schon in den ältesten Urzeiten der Menschheit suchen, wenn sie mit einem allmählichen Reifwerden und einem dauernden Weiterbestehen solcher „homologer" schöpferischer Anlagen rechnet: wovon gleich noch zu sprechen sein wird.

Denn in diesem Fall wäre ja außer mit einem mehrfachen Entstehen auch mit der Möglichkeit eines „Wiederaufbrechens" solcher Morpheme zu rechnen, wenn sie (was im Geschichtsverlauf geschehen konnte und kann) zeitweise geschwunden wären.

Es ist (wie die Forschungsgeschichte der neueren Zeit deutlich ausweist) keineswegs üblich gewesen, daß die vergleichende Völkerkunde, die sich mit den Formbeständen der sog. Natur- oder Primitivvölker beschäftigt, stets auch die Frage berücksichtigt hätte, ob, resp. inwieweit volkskundliche Materialsammlungen Gegenstücke zu den bei „Primitivvölkern" heimischen Morphemen darbieten[10]. Dies gilt etwa (nebst vielen anderen) von Handwerkerbräuchen, in denen viele Formen von Initiationen besonders zählebig waren und sind (s. etwa Rudolf Wissell, Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit, 2 Bände, 1928/29, passim).

Ein solcher Brauch war ein Eintauchen (oder Eingetauchtwerden) des Initianden in eine Quelle, ein Becken oder in ein tiefes Wasser.

Es dürfte heute kaum mehr bezweifelt werden, daß der Sinn dieser Tauch-Riten nicht „nur" der einer symbolischen Reinigung war, sondern — offenbar nicht minder „urtümlich" — der einer symbolischen Ertränkung, oft mit gewaltsamer Gestik durchgeführt. Späte Formen

[10] Dazu Verf., Volkskunde und Kulturmorphologie, 1968, in: „Volkskunde und Volkskultur", Festschrift für Richard Wolfram (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, Bd. 2), S. 107ff.

wurden vielfach, und nicht nur in Handwerkerbräuchen, „spaßhaft" durchgeführt. Aber bei Initiationen, von denen das Dazugehören oder Nichtdazugehören zu einer Gemeinschaft eine wesentliche Lebensentscheidung darstellte, etwa bei den Initiationsriten der Hanse, ihren sogenannten „Spielen" (deren kultischen Initiationscharakter man lange verkannt hat), kamen höchst gewaltsame Formen vor, so das Hindurchziehen unter einem Schiffskiel, das bisweilen tödlich geendet hat.

Sowohl die Formen, die „spaßhaft" geworden waren und als Ulk ausgeführt wurden, als auch Ausgestaltungen, die zu einer gewollten Quälerei der Initianden (auch als Mutprobe) entwickelt wurden, sind aber genetisch und soziologisch auf Riten zurückzuführen, die „ursprünglich" und noch lange Zeiten hindurch sehr ernst gemeint waren und kultische Bedeutung besaßen.

Es muß als eine das Wesentliche ignorierende Unterlassung bezeichnet werden, wenn eine historische Betrachtung dieser zunächst oft so unbegreiflich anmutenden Morpheme darauf verzichtet, nach dem genetischen Zusammenhang — und damit nach dem ursprünglichen Sinn — von solchen Brauchtumsformen wie dieser „Tauch-Riten" zu fragen, die uns schon durch ihre markante formale und funktionelle Profiliertheit auf alte genetische Kontinuitäten hinweisen. Es ist ein Fehler, wenn man sie in willkürlicher Blickbeschränkung isoliert betrachtet, statt sie morphologisch in ihre historischen und geistigen Existenzzusammenhänge einzuordnen, was nur durch ethnographisch-ethnologische, religionshistorische, kulturhistorische und volkskundliche Vergleichung geschehen kann.

Kulturenvergleichende Konfrontationen, die den Horizont ihrer Betrachtung möglichst weit ziehen, können aber zeigen, daß Initiationen durch Wasser-Riten, u. zw. durch Tauch-Riten, die ein Ertränken und Wiederbelebtwerden symbolisieren, wahrscheinlich weltweit verbreitet waren.

Es ist häufig gesagt oder geglaubt worden, daß die bei Seeleuten, Handwerkern, auch in ländlichen und städtischen Bräuchen vorkommenden initiatorischen „Taufen" des Neulings Nachahmungen der christlichen Taufe seien. Zweifellos kommen zahlreiche Einzelausformungen vor, die solche Nachahmungen enthalten (z. B. das Mitwirken von „Paten" bei solchen „Taufen" — bei denen auch diese beiden Ausdrücke verwendet wurden). Indessen zeigt die überaus weite Verbreitung von Initiationsformen, bei denen der Initiand in Wasser eingetaucht wird, um nach dem Wiederauftauchen einen neuen Namen zu erhalten, daß die christliche Taufe — und ihre verschiedenen „Vor-

formen" — **morphologisch** gesehen ihrerseits einem Initiationstypus zugeordnet werden können, der weit über den Vorderen Orient hinaus in Geltung war. Richard Reitzenstein hat in seinem inhaltsreichen Werk „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe" (1929) solche Ritualformen, die er ebenfalls als „Taufe" bezeichnet, aus dem ägyptischen, babylonischen, indischen und persischen Bereich behandelt, und er verwies dort außerdem auf „Gegenbilder" in heidnischen Religionen (S. 30). Weder Reitzenstein noch seine Schüler zogen aus der („gemeinsamen") wissenschaftlichen Bezeichnung dieser verschiedenen Tauch-Riten als „Taufe" den Schluß, daß damit das Wesen der christlichen Taufe „nivelliert" werden oder das Wesen des Christentums verleugnet werden solle oder könne.

Im Germanischen wurde bei der Bekehrung die christliche Taufe und das Taufen nicht durch ein lateinisches oder griechisches Fremdwort oder Lehnwort bezeichnet, also nicht durch eine Übernahme von *baptisma*, βάπτισμα, *baptizare*, βαπτίζειν, sondern durch das gotische Verbum *daupjan* „taufen", dazu ahd. *toufen*, *touffen*, mhd. *töufen*, *toufen* usw.; so auch das Substantiv *baptisma* durch ahd. *toufa*, *toufi* usw.

Dieses Wort muß im Germanischen aus vorchristlicher Zeit stammen, wie der Ablaut des Stammdiphthongs gegenüber got. *diups*, ahd. *tiof*, ags. *déop* usf. „tief" mit Sicherheit beweist (2. Ablautreihe). Dieser Ablaut war im Germanischen bekanntlich nur in sehr frühen Zeiten „lebendig". Die Etymologie von got. *daupjan* und seinen Verwandten zeigt, daß es sich dabei um ein „Tief-Machen", also ein Senken, handelte, somit um ein Untertauchen (bei Joh. 13, 26 got. *ufdaupjan* für „Eintauchen" [des Brotes]). Ein profanes Gegenstück ist das Verbum nhd. *teufen*, so vom „Abteufen" eines Schachtes gebraucht.

Es ist nicht sicher, ob das germanische Verbum *daupjan* schon im Heidentum eine rituelle Bedeutung hatte. Denkbar wäre auch, daß es im Heidnischen allein die „technische" Bedeutung „(ein-)tauchen" gehabt hätte. Jedenfalls aber hat es sich (im Gegensatz zum englischen *baptism*, *baptize* [dazu das engl. Verbum *to christen*, vgl. das an. Verbum *kristna* „taufen"]) im Ostgermanischen, Südgermanischen und Nordgermanischen (schwed. *döpa* „taufen", Subst. *dop* usw.) in sakraler Bedeutung durchgesetzt. Im Altnordischen war eine zeremoniale Namenverleihung durch Begießen mit Wasser schon in heidnischer (zumindest spätheidnischer) Zeit üblich (reiche Belege bei K. Maurer, Über die Wasserweihe des germ. Altertums: Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 15, 1880, Nr. 3). Eine sakrale Weihung durch Eintauchen darf aber für das germanische Altertum, auch wegen der später belegten Initiationsformen, mit erheblicher Wahrscheinlichkeit vermutet werden.

Neben der Initiation durch Wasser steht in weiten Bereichen eine Weihung durch **Feuer**. Über das Verhältnis der Wassertaufe zur Feuertaufe im Neuen Testament handelt ein eingehendes theologisches Schrifttum, so, mit sehr ausführlichen Literaturhinweisen, C.-M. Edsman, Le baptême de feu (Uppsala 1940).

Auch bei Formen der Initiation durch Feuer kehrt neben der Idee der Reinigung auch die der Wiedergeburt zu höherem Leben an vielen Stellen wieder. Das Durchschreiten eines Feuers ist als Reinigungsritus vielfach bezeugt (s. Frazer, The Golden Bough[3], IX, S. 15f.), und der Gedanke, daß eine solche „Feuertaufe" auch den Sinn einer Initiation in eine höhere Wirklichkeit haben könne, ist wohl zu verstehen (vgl. Edsman, a. a. O., S. 135 u. ö.). Es darf daran erinnert werden, daß in der „Zauberflöte", die ja freimaurerische Bräuche und Symbole umgestaltet hat, Tamino und Pamina vor der Einführung in den Tempel der Isis durch Feuer **und** Wasser wandeln müssen — „durch des Todes düstre Nacht" —, den Feuertod und den Wassertod siegreich überwindend: „Wenn er des Todes Schrecken überwinden kann, Schwingt er sich aus der Erde himmelan ...".

Und wiederum ist daran zu erinnern, daß die Unterschiede der geistigen Höhenlage dieser ebenfalls überaus weit verbreiteten Feuerriten gewiß nicht dadurch „nivelliert" werden, daß das so markante Motiv der Weihung und Wiedergeburt durch Feuer eine morphologische Gemeinsamkeit oder Übereinstimmung von Morphemen sehr verschiedenen Ranges anzeigt — daß also diese Feuerweihen als „homolog" bezeichnet werden dürfen, trotz jener Unterschiede.

Auch bei diesen Reinigungs- und Wiedergeburt-Riten, bei denen das Feuer eine „ähnliche" oder doch vergleichbare geistige Funktion erfüllt wie das Untertauchen bei den kultischen Wasser-Riten, deren Sinn Reinigung, aber auch Neugeburt war, stehen „ethnographische Parallelen" von „Naturvölkern" (oder „Urkultur-Völkern") den europäischen Hoch- und Tief-Formen (wenn man sie so nennen darf) gegenüber, ohne daß damit auch hier die Sinn-, Rang- und Wesens-Unterschiede der morphologisch „entsprechenden", also „homologen" Formen in irgendeiner Weise entwertet würden.

Es kann nicht angezweifelt werden, daß ein genetischer Zusammenhang zwischen „völkerkundlichen" und „volkskundlichen" Belegen dieses Initiations-Typus besteht, daß zwar eine „Entwicklung" zu spaßhaften Formen, die gewiß eine geistige Entleerung bedeutet, häufig vorgekommen ist, nicht selten auch ein Übergang zu bloßen „Formalitäten", also „entseelten" Formen.

Aber die Verbreitung durch Jahrtausende legt doch gewiß die

Vermutung nahe, daß auch dieses Morphem dem „Wesen" des Menschen gemäß sei.

Wenn dies zutrifft, dann ist damit freilich noch nicht gesagt, wie weit dieses Morphem in der Geschichte der Menschheit zurückgehe. Denn es erscheint sehr wohl denkbar, daß der im Grunde geistig sehr „anspruchsvolle", sehr sublime Gedanke einer stufenweisen Erhöhung des Menschen in sehr frühen Stadien der Entwicklung der Menschheit dem Menschengeist noch nicht zugänglich gewesen wäre. Zu „beweisen" ist freilich auch das nicht.

Falls aber jener Gedanke nicht durch direkte Erbschaft von den gemeinsamen Urahnen der Menschheit stammt, sondern „polygenetisch" an mehreren oder vielen Stellen entstanden wäre oder entstehen konnte, jedenfalls aber kräftig weiterlebte (welch letzteres wir feststellen zu können glauben), dann spräche dies wieder gegen die von Ratzel und anderen behauptete „Erfindungsarmut der Menschheit" und zeugte für fortdauernde geistige und seelische Produktivität und Gestaltungskraft.

## VII.

Eine gleichsam „experimentelle" Bestätigung, daß die Ursache des weltweiten Vorkommens dieser Idee einer Wiedergeburt des Menschen zu „höherem" Leben in der Psyche „des" Menschen (freilich nicht „aller" Menschen!) zu suchen sei, hätte man anzuerkennen, wenn diese Idee auch in Zeiten, in denen sie an Dynamik verloren hätte, wieder mit „ursprünglicher" Kraft neu entstehen oder wieder aufblühen konnte. Dies konnte zu einer Erneuerung verschwundener Riten führen oder zu einem neuen „Lebendigwerden" erstarrter Formen, aber auch zu einem elementaren neuen Aufbrechen und „Unmittelbarwerden" solcher archetypischer Ideen in der Seele besonders „ursprünglicher" Menschen.

Ein solches geistiges Ereignis scheint geschehen zu sein, als Goethe mit 65 Jahren die Grund-Idee jenes uralten Initiationstypus so intensiv erlebte, daß er es in einem seiner geheimnisvollsten (und zugleich „exklusivsten") Gedichte unmittelbar zum Ausdruck brachte.

Es ist seine „Selige Sehnsucht" im West-östlichen Divan, mit den Worten beginnend: „Sagt es niemand, nur den Weisen, Weil die Menge gleich verhöhnet: Das Lebendige will ich preisen, Das nach Flammentod sich sehnet." Erst später hat Goethe die berühmte Schlußstrophe beigefügt:

Und so lang' du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Es ist viel darüber geschrieben worden, was die „Quelle" dieser Verse sei. Eines scheint gewiß: Wo immer Goethe Gegenstücke zu diesen Worten angetroffen haben mag, in religiösen, in mystischen oder philosophischen Überlieferungen, oder auch bei Hafis oder in sufischen Traditionen — die Prägung dieser Verse weist aus, daß er hier eine ureigenste persönliche Seelen-Erfahrung ausspricht — ein geistig-seelisches Ereignis des eigenen Lebens, von dem er hier zu „dem Menschen" spricht, den er unmittelbar, über die Zeiten hinweg, mit „Du" anredet.

Hier wird also auf einem der steilsten geistigen Gipfel neuzeitlicher Hochkultur ein geistiges Morphem unmittelbar „lebendig" und „wirklich", das wir bis in tiefe Grundschichten der Menschheit zurückverfolgen können.

Wer dieses Zusammentreffen nicht einem bloßen Zufall zuschreiben mag, steht vor der Frage: Ist das denkbar, daß einem „ursprünglichen" Geist, der alle faustischen Zweifel durchlebt haben muß und hier aus tiefer seelischer Einsamkeit ein Bekenntnis ablegt, ein geistig-seelisches Urphänomen offenbar geworden ist, das (was er selbst nicht wissen konnte!) in urtümlichen Völkern und „Primitiv-Kulturen" zu einem Grundprinzip des sozialen Aufbaues und der gemeinsamen Lebensordnung geworden ist?

Denn in jenen Kulturen, in denen die rituelle Symboltötung und Neugeburt als feste Institution herrschte, galt ja (das glauben wir aus den Berichten entnehmen zu müssen) der junge Mann erst dann als vollwertiges Stammesmitglied, ja wohl erst dann als vollgültiger Mensch, wenn er jenes kultische Stirb und Werde durchlebt hatte.

Wenn Goethe recht hat, daß „die Menge gleich verhöhnet", so gehört die Idee, die er nur den Weisen anvertraut sehen will, gewiß nicht zum geistigen Allgemeingut „aller" Menschen.

Aber die „Homologie" des goetheschen Zeugnisses mit jener urtümlichen Institution würde, wenn hier nicht ein sinnloser Zufall sein Spiel getrieben hat, auf eine Gesetzlichkeit deuten, die den Gemeingeist urtümlicher Kulturen mit Gipfeln von Hochkulturen verbände.

Gewiß ein Paradoxon, das mit neuzeitlichem Fortschrittsdenken (und seiner — meist wohl uneingestandenen — Verachtung des „Urtümlichen") in krassem Gegensatz steht.

Es öffnet sich hier die Möglichkeit eines Verständnisses der historischen Tatsache, daß altertümliche und „alte" Kulturen — und nicht nur die antiken — auf Menschen hoher, auch später Kulturen eine so seltsam „elementare" geistige Anziehungskraft auszuüben vermochten. Die Faszinationsgewalt, die die Antike (auch die archaische, wie die homerische und die vorhomerische) auf Geister der Neuzeit ausstrahlen konnte, zeigt sehr oft (freilich keineswegs immer) „elementare" Züge. Wirkten dabei nicht Kräfte geistiger und seelischer „Homologie"? Ist nicht auch der West-östliche Divan ein monumentales Zeugnis solcher Homologie — und des festen Glaubens an sie?

Es werden gewiß nicht archaische Irrtümer und Fehlgedanken alter Zeiten sein, die diese Anziehungskraft ausstrahlten, nicht die „first crude philosophy of life", wie Frazer dies Altertümliche genannt hat (s. o. S. 22). Sondern es waren — dies darf wohl auch der moderne Mensch als Möglichkeit erwägen — Ur-Ideen „des" Menschen, vielleicht der Menschheit, die so gewirkt haben: wie jener Glaube, daß der Mensch sich nach höheren Seinsweisen sehnen und zu ihnen emporsteigen könne — ein Glaube, den schlichte und hohe Menschen in sehr verschiedenen Zeitaltern geteilt haben.

Und es sei daran erinnert, daß solche lebendige (und belebende) Homologie-Beziehungen wohl an persönliche seelische Höhen-Lagen, aber n i c h t an bestimmte historische Entwicklungs-Stadien und Kultur-„Stufen" gebunden oder auf sie beschränkt waren. Sondern es zeigt sich, daß ursprüngliche Morpheme der menschlichen Kultur bei „ursprünglichen" Individuen der verschiedensten Schichten (und nicht alle Menschen sind gleich ursprünglich!) immer wieder neu „entspringen" und wachsen können.

Es hat ja auch in unserer Neuzeit ganze Geistprovinzen, Forschungsrichtungen und Kulturverbesserungsideale gegeben, denen die Beseitigung archaischer Geist- und Kulturbestände als ein ernstes und hohes Ziel erschien. In der Geistes- und Literaturgeschichte des Abendlandes treten sie mit großer Deutlichkeit hervor. (Man denke an den Proktophantasmisten im „Faust"!) Aber es hat auch Bewegungen und Kulturformen gegeben, denen ein Verstehen solcher „alter", auch archaischer Gebilde und Bildungskräfte nicht nur ein tiefes Geistbedürfnis war, sondern ein Lebenselement. Goethes Faust ist voll von echten Archaismen — nicht nur solchen, die er der Antike und dem Volksmythos „entnahm", sondern auch von Gebilden, die archaisch genannt werden dürfen und die doch ihm selber aus seinem eigenen Ich „erwuchsen" — auch ohne daß er darum wußte, wie uralt und wie weltweit ihre Homologien waren. Nicht nur in der Romantik finden sich solche urtümliche Gestaltungen und Kräfte, auch in der Klassik und in anderer hoher und höchster Kunst und Kultur. Wir werden ihnen gerecht, wenn wir einsehen, daß es dabei nicht um „Einflüsse" geht, sondern um Morpheme, die zum Wesen „des" Menschen gehören. —

Es hat Epochen und Geistesrichtungen gegeben, denen alle Religionen außer der eigenen als bloßer Wahn und Irrtum gegolten haben — oder aber alle religiösen Gedanken und Institutionen der Menschheit insgesamt. Auch die Meinung ist aus der Vergangenheit vielfach bezeugt, daß alle religiösen Gestalten etwa der Antike in Wahrheit Teufel oder Unholde gewesen seien und die religiösen Ordnungen der frühen Menschheitsgeschichte Ausgeburten irrigen Denkens, wenn nicht bösen Willens. Auch manchen sehr prominenten Religionshistorikern war die Überzeugung, daß alle religiösen Ideen und Institutionen der Menschheitsgeschichte Erzeugnisse falscher Gedankengänge gewesen seien und sein müßten, eine Selbstverständlichkeit, die keiner Beweisführung, vielleicht nicht einmal einer begründenden Reflexion bedürfe.

Die riesigen Mengen „vergleichbarer" religionshistorischer Morpheme etwa, die in Frazers Werken gesammelt sind, werden durch ihn und andere von der nicht immer ausgesprochenen, aber oft als selbstverständlich angesehenen Voraussetzung her gewertet und interpretiert, daß sie eben Ergebnisse falschen Denkens seien. C. G. Jungs Lehre von den psychischen Archetypen hingegen hat die Gesetzlichkeit von psychischen Grundformen an z. T. globalen Belegmaterialien sichtbar gemacht, ohne daß dadurch ein Beweis erbracht (oder erstrebt) worden wäre, daß es dabei stets um inhaltlich falsche geistige Gehalte gehen müsse.

Bei den Grund-Gegensätzen in der Bewertung von „archetypischen", in vielen, vielleicht aber „ursprünglich" in allen Völkern lebendigen Ideen, wie dem Glauben, daß mit dem physischen Tod die Person nicht vernichtet sei, stehen einander die Theorie, daß die „Allgemeinheit" solchen Glaubens für dessen Unwahrheit zeuge, und die Denkmöglichkeit, daß sie für seine Wahrheit sprechen könne, unversöhnt gegenüber.

Es haben sich aber in der nachpositivistischen Zeit wissenschaftliche Anschauungen und Forschungsrichtungen gemehrt und sie haben an Intensität zugenommen, denen es ein echtes Anliegen ist, auch fremde, auch archaische Religionen in dem Sinne e r n s t zu nehmen, daß sie fragen, ob nicht auch dort λόγοι σπερματικοί, „Wahrheitskeime", gewirkt haben können. Das gilt etwa von den Forschungen Vilhelm Grønbechs und Mircea Eliades, um hier nur zwei hervorragende Gelehrte

zu nennen, die sich um das Verstehen auch besonders archaischer Religionsmorpheme mit hohem Erfolg bemüht haben.

Der Wille, auch den Hochreligionen in solchem Sinne gerecht zu werden, war und ist manchen sehr einflußreichen Denkern und Denkrichtungen fremd gewesen und geblieben. Der bisher erreichte Stand unseres Wissens um die zeitliche und räumliche Verbreitung religiöser Phänomene aber scheint zu lehren, daß Religion, religiöse Ideen, Institutionen und Ordnungen zum historischen „Urbesitz" der Menschheit gehören oder doch „ursprünglich" gehört haben. Und es ist gewiß, daß es Denker gab und gibt, denen solcher Besitz als eines der Urübel galt oder gilt, die zu beseitigen eine Pflicht der Menschheit sei.

Als falsch hat sich die im 19. und auch im 20. Jahrhundert oft wiederholte wissenschaftliche Behauptung erwiesen, daß es unter den uns bekannten Völkern zumindest einige gegeben habe, die „religionslos" gewesen seien. Den berühmtesten Fall einer als tatsächlich religionslos bezeichneten Bevölkerung stellen Feuerland-Indianer dar, von denen mehrere Forschungsreisende, aber auch Missionare, behauptet haben, ihnen fehle jedwede religiöse Vorstellung und Betätigung. Zu größter praktischer und prinzipieller Wirkung ist diese These dadurch gelangt, daß Darwin, der auf seiner Weltreise im Winter 1832/33 einige Monate im Feuerland war, in seiner Reisebeschreibung die Meinung seines Kapitäns Fitz Roy festhielt, wir hätten „keinen Grund zur Annahme, daß sie [die Feuerländer] irgend eine Art religiösen Dienstes ausüben; obschon vielleicht das Murmeln des alten Mannes, ehe er den fauligen Speck seiner verhungerten Familie austeilte, etwas Derartiges sein mag" (Ch. Darwins Gesammelte Werke. Aus dem Englischen übersetzt von J. V. Carus, I, 1875, S. 246).

Unterdessen hat der Völkerkundeforscher Martin Gusinde, der vier Reisen nach dem Feuerland unternommen hat, dort mehrere Jahre lebte und die Sprache der Eingeborenen gelernt hatte, eine sehr eingehende Darstellung der Religion und Sittlichkeit feuerländischer Stämme gegeben: In seinem monumentalen Werk „Die Feuerlandindianer" widmet er diesem Problem ausführliche Bestandsaufnahmen, u. zw. in Bd. I, 1931, S. 483—1083, Bd. II, 1937, S. 1033—1434 (auch S. 805—960), Bd. III, 1, 1974, S. 442—544. Gusinde teilt dort auch im einzelnen mit, wie die These von der Religionslosigkeit der Feuerländer (oder doch gewisser Stämme, so der Yamana) sich durch Weitergabe der Eindrücke mehrerer Seefahrer und Missionare geradezu vererbt hat (bes. Bd. II, S. 1033—1040). Die sehr eingehenden eigenen Beobachtungen Gusindes (so Bd. II, S. 1033—1435, auch S. 805—961) lassen aber, wie mir scheint, keinen Zweifel daran zu, daß diese Feuerlandindianer nicht nur „abergläubische" Vorstellungen und Institutionen besaßen, sondern auch Ideen kannten, die wir „numinos" nennen dürfen, und daß sie unsichtbaren Mächten eine Verehrung zollten, die man im Sinne allgemeiner Religionswissenschaft als religiös wird bezeichnen dürfen. Wenn das richtig ist, dann ist die besonders durch Darwin weltbekannt gewordene These, daß feuerländische Stämme einen Beleg für eine (ursprünglich und „primär") religionslose Bevölkerung darstellten, als wissenschaftlicher Irrtum anzusehen.

Nietzsche hat das Schwinden religiösen Glaubens mit dem Kampfruf gegrüßt: „Gott ist tot!". — Er hat mit diesen Worten, die weltberühmt werden sollten, gewiß nicht einen Glauben bekunden wollen, daß Gott zuvor — bis zu welchem Jahrzehnt oder welchem Jahrhundert? — „gelebt" habe und dann gestorben sei, sondern daß „uns" — also wohl den „geistigen" Menschen des Abendlandes? — die geistigen Kräfte nun geschwunden seien, die bis zu jenem Sterben den Glauben an Göttliches getragen hatten. Dieses Sterben — für Nietzsche ein historisches Schicksal, vielleicht ein tragisches, aber ein unabwendbares — hat er als einen Gewinn an Wahrheit angesehen und gewertet, nicht als Verlust einer auf Wahrheit zielenden Geisteskraft, die bis dahin in der Menschheit „gelebt" habe. Ihr Schwinden schreiben unter den Zeitgenossen die einen einem Anwachsen der kritischen Intelligenz des Abendlandes zu, andere einer strengeren, ehrlicheren Wahrheitsliebe, als frühere Jahrhunderte und Jahrtausende sie gekannt hätten, oder aber einem erhöhten moralischen Mut, der die Vernichtung der sterblichen Person und ein metaphysisches Nichts unerschrocken zu denken wage.

Nietzsche hat diesen Glaubensschwund als Fortschritt der Menschheit bewertet — wobei er wohl nur das Abendland im Blick hatte und noch nichts von der globalen Wirkung und Durchschlagskraft dieses Wandels verspürte, die unterdessen so sichtbar geworden sind. Nietzsche hätte aber kaum verkennen dürfen, daß er selber diesen Schwund mit Millionen von Zeitgenossen der verschiedensten Schichten geteilt hat, deren Materialismus er so tief verachtete und so grimmig verhöhnt hat. Ihn hat aber auch nicht die Frage bedrängt, ob nicht etwa ein innerer Zusammenhang bestehe zwischen dem Schwinden hoher Kunst, hohen „Stils", das er als einen Fluch und als historisches Unheil empfand, und dem Schwinden des Glaubens und der Glaubenskraft, das er als einen Triumph des Geistes und der Wahrheit gefeiert hat.

Goethe aber hat an einen solchen geschichtlichen und geistigen Zusammenhang geglaubt. In den Noten und Abhandlungen zum Divan heißt es bekanntlich: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der

Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag."

Der historische Relativismus neigt dazu, entweder alle Epochen als in irgendeinem Sinn gleichwertig einzustufen, oder aber alle Kulturen, alle Stile und Geistesformen in eine Stufenleiter geordnet zu denken, auf deren bisher höchstem Punkt die Gegenwart und ihre Kultur stehe. Goethe hingegen glaubte alle produktiven Zeiten miteinander geistesverwandt — und es sei die Frage gestellt, ob sie nicht als einander „homolog" gedacht werden dürfen? Gewiß aber wären „produktive" und „unproduktive" Zeiten, wie Goethe sie unterschieden hat (vielleicht wären es Zeiten mit Stil und Zeiten ohne Stil?), nicht im morphologischen Sinn als „homolog" anzusehen und zu interpretieren, weder im ganzen noch im einzelnen.

Daß „Epochen" des Glaubens und des Unglaubens miteinander wechseln, das glaubte Goethe einem lebenslangen Beobachten der Wirklichkeit zu entnehmen. Aber er hat solchen Wechsel nicht als gesetzlichen, irreversiblen „Ablauf" gesehen und den Glaubensschwund nicht als endgültiges Geschehen. Einen Geschichts-Determinismus, der ein endgültiges Schwinden des „Glaubens" als unabwendbares Entwicklungs-Gesetz zu erkennen meint — Spenglers Untergangsprophezeiung schließt mit der Lehre: „*Volentes fata ducunt, nolentes trahunt*" — einen historischen Determinismus solcher Art hat Goethe nicht geteilt.

Man könnte das Denk-Schema, mit dem Spengler aus der von ihm behaupteten und geglaubten Übereinstimmung der Abläufe der Hochkulturen die Unabwendbarkeit des Untergangs des Abendlandes deduzieren zu können meinte, vielleicht als „Homologie der geschichtlichen Lebensabläufe" ansehen.

Wäre eine solche Anwendung des Homologie-Begriffs gerechtfertigt?

Würde ein solcher Gedanke nicht voraussetzen, daß die Produktivität der Gestaltungskraft des „Lebens" — hier der lebendigen geschichtlichen Menschheit (oder zumindest der Menschen der „Hochkulturen") — begrenzt sei, und aus diesem Grunde vielleicht vorausberechenbar?

Aber zeigt nicht die Gestaltenfülle der organischen Natur, daß die Metamorphosen der Gestalten eines Typus, aber auch die Metamorphosen von Typen, unabsehbar sind und waren, so daß kein menschlicher Verstand sie hätte vorausberechnen können? Sind die Gestaltungen und Gestaltungsmöglichkeiten des „kulturellen" Lebens, die geistgeborenen Ordnungsformen des geschichtlichen Lebens der Menschheit, auch wenn sie untereinander „homolog" sein sollten, genauer nachrechenbar oder vorausberechenbar als die Formen des organischen Lebens und ihre — wie es scheint: „unendlichen" — Metamorphosen und Metamorphose-Möglichkeiten?

Wer darf die Behauptung wagen, die Gestaltungsmöglichkeiten (und Gestaltungskräfte) des Abendlandes seien „erschöpft"? Der Trauergesang um Euphorion schließt mit dem Aufblick: „Denn der Boden zeugt sie wieder, Wie von je er sie gezeugt."

Wenn das Erzeugen von Kunst und das Erleben und Gestalten von Religion zum ursprünglichen „Wesen" des Menschen gehören sollten — und spricht nicht die Universalgeschichte der Menschheit für ein solches Wesens-Gesetz? —, dann kann es wohl „unfruchtbare" Epochen geben, in denen jene Urkräfte „des" Menschen aussetzen oder Hemmungen unterliegen: aber die „Homologie" der kunsterzeugenden und der religiösen Geisteskräfte der bisherigen Menschheit spricht dafür, daß diese Kräfte in der Tat konstitutiv zur Lebensordnung „des Menschen" (freilich nicht „aller" Menschen!) gehören — daß aber das Schwinden der religiösen geistigen Phänomene nicht ein „natürliches" Entwicklungsstadium (und Abschluß-Stadium) darstellt, sondern den Ausfall einer konstitutiven Dimension „des" Menschen. Wenn dem so sein sollte, so würden sich wohl mit „Notwendigkeit" für die verkümmernden oder ausgeschalteten Homologie-Phänomene (etwa einer „gestaltenden" Kunst) alsbald Surrogate einstellen — etwa Verabsolutierungen oder Vergötzungen irgendwelcher anderer Geistprodukte — seien es technische Vollkommenheiten oder Bequemlichkeiten des Lebens, sei es steigender Wirtschaftsgewinn als höchster Lebenswert, sei es Vergötzung ästhetischer oder anderer „kultureller" Phänomene als höchster Menschheitswerte, vielleicht schließlich gewollter Absurdismus, gewollte Gestaltzerstörung und Chaotik: diese als ein neues „Stadium" der Kunst — älteren Formen der Kunst wenn nicht überlegen, so doch zumindest gleichwertig?

Als „Ersatz" geschwundener oder verdrängter psychischer Urphänomene können — wie u. a. die Virulenz mancher moderner Sekten-

Auswüchse beweist — sehr verschiedene „Ideale“ eintreten oder akzeptiert werden. Man wird die faktische Intensität solcher Surrogate besser verstehen, wenn man erkennt, daß sie an Stellen getreten sind oder gesetzt wurden, die bisher — in verschiedenen Kulturen und Epochen — von geistigen Kräften und Gestaltungen eingenommen waren, die sich beim Vergleichen der verschiedenen Kulturen und Epochen als einander „homolog“ erweisen, als „ursprünglich“ zum Wesen „des“ Menschen gehörend.

Wenn es einen wesentlichen Unterschied gibt zwischen echter, nämlich spontaner Ursprünglichkeit und „gewollter Originalität“ (dies eine gewiß nicht selten zu beobachtende *contradictio in adiecto*), dann wird Homologie wohl nur statthaben zwischen Gebilden echter Ursprünglichkeit — und vielleicht kann eben dadurch die Homologie ein Kriterium bieten zur Unterscheidung zwischen spontan geschaffenen und „willkürlich“ produzierten Werken.

Der Sprachgebrauch der neueren Zeit bietet Beispiele in Menge für eine Verwendung des Wortes „originell“ zur Bezeichnung von Gebilden und Werken, deren Merkmal es ist, daß sie vor allem „anders“ sind und sein wollen als das bisher Dagewesene. Und es wird sich nicht leugnen lassen, daß es Produkte gibt, die zwar beanspruchen, Kunst zu sein, bei denen aber das Streben am Werk war, eben „anders“ zu sein als andere. Deren Impuls liegt also in der Negierung von vorhandenen Formen, die deshalb als „negative Vorbilder“ bezeichnet werden könnten. Es wäre nicht schwer, Beispiele dafür aus Schulen zu nennen, die sich selbst als absurd oder als Absurdismus bezeichnen und bisweilen den Anspruch erheben, ebensosehr als „Stil“ zu gelten wie die Stile der Vergangenheit.

Die prinzipielle Unterscheidung zwischen Stilen und Pseudostilen weckt nicht zufällig erbitterten Widerspruch bei den Anhängern von Kunstauffassungen, die das Phänomen der Inspiration leugnen oder als unwesentlich erklären. Und doch gehen die Zeugnisse dafür, daß Künstler ihre Werke als Eingebung, als „Gabe“ von oben erlebten, durch die Jahrtausende. Die ersten Worte der Ilias und der Odyssee stimmen in diesem Glauben so überein, daß man sie „homolog“ nennen möchte: Μῆνιν ἄειδε, θεά . . und ῎Ανδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα . . . . : Anrufung göttlicher Macht der Eingebung.

Gilt das Gesetz „spontaner“ Eingebung nur für Werke der Dichtung oder für Werke aller Kunst — oder aber für die Gebilde der Kultur überhaupt, woferne sie nicht Produkte der Willkür sind, sondern Schöpfungen eines „spontanen“ Schaffensdranges? Sollte nicht die Tatsache, daß „homologe“ Kulturgebilde immaterieller und materieller Art an so verschiedenen Stellen der Menschheitsgeschichte entstehen konnten, darauf deuten, daß die Menschen, die sie schufen (und bewahrten), geistig „verwandt“ gewesen sein müssen, und zwar im Sinne psychischer Homologie?

Daß Gesetzlichkeiten psychischer und kultureller Homologie in der geschichtlichen Wirklichkeit wirksam waren und sind, dafür zeugen jene morphologischen „Übereinstimmungen“, die nicht dem Zufall zugeschrieben werden können. Ich habe versucht, dies hier nur an einer Gruppe, an Morphemen der Wiedergeburts-Ideen und -Institutionen, zu zeigen, Morphemen, die von „Grundschichten“ der Menschheit bis zu ihren Gipfeln lebendig sein konnten. Es darf die Frage gestellt werden, ob solche „übergreifende“ Homologien auch für andere Geschichtsgebilde, die tiefen und hohen historischen Lebensschichten „gemeinsam“ waren, angenommen werden dürfen? Ein Weg, auf diese Frage eine überzeugende Antwort zu erhalten, wird sich eröffnen, wenn wir Morpheme aus alten, archaischen und aus „bodennahen“ Schichten auch der Hochkulturen, die man so oft isoliert betrachtet hat, in solchem Sinn „vergleichend“ untersuchen. Das wird nicht ihre individuelle „Einmaligkeit“ und historische Eigenart verwischen, aber sie eingliedern in umfassendere „organische“ Zusammenhänge und Ordnungen.